Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak

İskenderiyeli Philo

DURSUN ALİ AYKIT



KİTABEVİ

KİTABEVİ • 441

Kapak
Minyatür

İç Düzen
All-Graf

Baskı
Çalış Ofset
Davutpaşa Caddesi No: 8
Topkapı - İstanbul
Tel: 0(212) 482 11 04

Cilt
Bayrak Matbaası

1. Baskı (600 Adet)

İstanbul, 2011

ISBN: 978-605-4208-71-5

T.C.
Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 0107-34-007408

Online Satış
www.kitabus.com

 Çatalçeşme Sok., No: 54/A Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 0 (212) 512 43 28 - 511 21 43 • Faks: 513 77 26

Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo

Dursun Ali AYKIT

KİTABEVİ

Dursun Ali AYKIT

20.12.1976'da Keşap'da (Giresun) doğdu. İlk-Orta ve Lise eğitimini Zonguldak'ta tamamladıktan sonra 1999'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 2000'de Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Araştırma Görevlisi oldu. 2004'de 'Misyon ve İnciller' adlı Yüksek Lisans tezini Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bitirdikten sonra 2010'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora çalışmasını tamamladı. İngilizce ve Arapça bilen yazar evli ve bir çocuk sahibidir.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
Agm.	: Adı geçen makale
ANRW	: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
Bkz.	: Bakınız
ed.	: Editör
Krş.	: Karşılaştır
LXX	: Septuagint
Lt.	: Litre
MÖ.	: Milattan Önce
MS.	: Milattan Sonra
Ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SPhA	: The Studia Philonica Annual
terc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
yay.	: Yayınları

İSKENDERİYELİ PHİLO'NUN ESERLERİNİN KISALTMASI[1]:

Abr.:	On Abraham
Aet.:	On the Eternity of the World
Agr.:	On Husbandry
Cher.:	On Chrubim
Confl.:	On the Confusion of Tongues
Congr.:	On the Preliminary Studies
Decal.:	On the Decalogue
Det.:	The Worse Attacks the Better
Ebr.:	On Drunkness
Flacc.:	Flaccus
Fug.:	On Flight and Finding
Gig.:	On the Giants
Hyp.:	Hypothetica (Apology for the Jews)
Jos.:	On Josephus
Leg.:	On the Embassy to Gaius
Leg. All.:	Allegorical Interpretation

1. Philo'nun eserleri hususunda hem F. H. Colson-G.H. Whitaker'in **Philo with an English Translation**, (The Loeb Classical Library, Cambridge, 1929) ve hem de C.D. Yonge'nin **The Works of Philo Complete and Unabridged**, (Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1993) kitaplarından yararlanılmıştır.

Mig.:	On the Migration of Abraham
Mos.:	Moses
Mut.:	On the Change of Names
Opl.:	On Creation
Plant.:	On Noah's Work as a Planter
Post.:	On the Posterity and Exile of Cain
Praem.:	On Rewards and Punihments
Prov.:	On Providence
Quaest In Gn.:	Questions and Answers on Genesis
Quaest In Ex.:	Questions and Answers on Exodus
Quis Her.:	Who is the Heir
Quod Deus.:	On the Unchangeableness of God
Quod Omn. Prob.:	Every Good Man is Free
Sac.:	On the Sacrifice of Abel and Cain
Sob.:	On Sobriety
Som.:	On Dreams
Spec. Leg.:	On the Special Laws
Virt.:	On the Virtues
Vit. Cont.:	On the Contemplative Life

ÖNSÖZ

Günümüz Hıristiyanlığı, bir bakıma farklı dönemlerin ve meselelerin sonucu ortaya çıkmıştır. Zira bu hususta Hıristiyan Konsilleri tarihini incelemek, hangi dönemlerde ne tür problemlerin konuşulup nasıl bir çözüme ulaşıldığı ile ilgili oldukça net bir bilgi verecektir. Günümüzde Hıristiyanlığın sonraki dönemlerine ait farklı çalışmalar yapılmaktadır. Ancak eğer Hıristiyanlığın köklerindeki farklılıklar ve anlayışlar ortaya konulamazsa bu dinin süreklilik arzeden kanonik-heretik çatışması tam olarak anlaşılamaz. İşte bu çalışmada Hıristiyanlık denilen hareketin gelişimindeki en temel köklerinden biri olan Helenizminle karşılaşması incelendi. Aslında Hıristiyanlık öncesi Yahudiler, Helenizmle yüzleşmeye çalışmış ve buna dair bir takım cevaplar vermeye gayret etmişlerdir. Bu hususta elimizdeki en geniş literatüre sahip İskenderiyeli Philo, bir köşe taşı konumundadır.

Böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında büyük emeği olan ve bana sadece akademik hayatla ilgili değil; yaşamın bizzat kendisine dair de danışmanlık yapan hocam Doç. Dr. Kürşad DEMİRCİ'ye en kalbi saygılarımı yazılı bir dökümanda da sunmayı bir borç bilirim. Tez dönemim süresince her zaman olumlu katkılarını gördüğüm Prof. Dr. Ali DURUSOY ve Prof. Dr. Mazlum UYAR, Prof. Dr. Ali KÖSE, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ ve Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL'e teşekkürlerimi sunarım. Araştırmamızı okuma zahmetinde bulunan ve gerekli gördüğü değişiklikleri belirten Arş. Gör. Mehmet ALICI'yı ve ulaşamadığım birkaç kitabı Almanya'dan getiren Yard.

Doç. Dr. Zişan FURAT'ı ve Dr. Abdullah TRABZON'u burada ayrıca zikretmek isterim. Araştırmamı 1 yıllığına The Catholic University of America'da (Washington DC) 2214 Nolu Yurt Dışı Araştırma Bursu aracılığıyla yapmamı sağlayan TÜBİTAK'ın yetkililerine de en içten şükranlarımı bildiririm. Zira onların desteği olmasaydı araştırma, bu durumundan çok daha gerilerde olurdu. Bunlara ek olarak THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA'nın değerli öğretim üyelerinden Prof. Dr. Charles B. JONES ve Prof. Dr. William A. BARBIERI'yi her zaman şükranla anmaktayım. Ayrıca her daim yanımda olup beni her zaman destekleyen eşim Asiye AYKIT'a, anne ve babam Zeynep-Yaşar AYKIT'a, eşimin ebeveyni Sevim-Ahmet ŞEN'e, kardeşlerim Muhammet ve Nazan ile eşi Mesut'a teşekkürlerimi sunarım. Ali, Mustafa ve Fatma ŞEN'in de dostluklarını buraya kaydetmek isterim.

İstanbul-2010
Dursun Ali AYKIT

GİRİŞ

Tarih içinde meydana gelen olgular, bir başka oluşumun ortaya çıkışında her zaman önemli bir role sahiptir. Bu açıdan Hıristiyanlık, Yahudiliğin içinden doğmasına rağmen hem kendi alanını çizerken hem de 'öteki' ile olan iletişiminin niteliğini belirlerken birçok tarihi, sosyo-kültürel ve politik unsuru göz önüne almıştır. 'Günümüz Hıristiyanlığı', ilk dönem kristolojik ve inanç temelli tartışmaların içinden şekillenirken bir taraftan Yahudilik, öte yandan da Greko-Roman kültürü ile çok yakın bir ilişki içindedir. Zira Ebionitler, Ariusçular, Marcion taraftarları veya Gnostikler gibi ilk dönem cemaati içindeki birçok grup, birbirinden çok farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen kendilerini 'Hıristiyan' saymaktadırlar. İşte bir anlamda 'günümüz Hıristiyanlığını', bir taraftan bu dahili mücadeleler ve diğer taraftan da Greko-Roman dünyanın politik, dini ve felsefi meydan okumaları şekillendirir. Nitekim ilk dönem Hıristiyanlığı üzerinde incelemede bulunan birçok yazar, Gnostiklerin, Tanrıdan-korkanların (God-fearers), Mithraizm'in, bir siyasi proje olarak Roma İmparatorluğunun ve buna benzer unsurların, Hıristiyanlığın gelişimindeki etkilerine dikkatleri çekmiştir. Bu çalışmamızda, 'Helenizm' ve 'Helenistik Yahudilik' denilen çizginin, Hıristiyanlığın bu iç ve dış tesirler karşısındaki tutumunun belirlenmesinde oynadığı rolü ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda Hıristiyanlığın gelişimindeki 'Helenistik Yahudiliğin' önemini, günümüze ulaşmış en fazla esere ve etkiye sahip İskenderiyeli Philo üzerinden inceledik.

Bu çalışmamızı dört başlık altında ele aldık: I. Bölümde Helenistik Yahudilik ve İskenderiyeli Philo'nun hayatı; II. Bölümde Philo'nun Kutsal Kitap yorumu; III. Bölümde Philo'nun teolojik görüşleri ve IV. Bölümde de Philo'nun Hıristiyanlığın gelişimine etkisini inceledik.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAYNAKLARI:

Hıristiyanlığın gelişiminde ve pagan olarak görülen Helenistik kültürün bu hareketin içine adaptasyonunda Helenistik Yahudiliğin rolü, araştırmanın konusudur. İskenderiyeli Philo'nun, Helenistik kültür karşısındaki tutumunun bir 'istisna' teşkil etmediğine işaret etmek için ilk olarak Philo öncesi Helenistik kültür ve Yahudi yazarlarının buna karşı tutumlarını göz önüne sermeye çalıştık. Böylece Helenistik Yahudilere ait yazılar olan *Vaiz / Qoheleth* kitabından başlayıp *Ben Sirak, The Wisdom of Solomon; The Fourth Book of Maccabees*'in yanında tarihçi Demetrius, Artapanus, Aristobulus gibi yazarların Helenistik dünya karşısındaki duruşlarından bahsettik.

Bu çalışma, Helenistik Yahudiliğin en önemli temsilcisi olan İskenderiyeli Philo ve onun Hıristiyan çevrelerce nasıl algılandığına dair Türkiye'de yapılan ilk araştırmadır. Özellikle Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu ABD ve Avrupa gibi ülkelerde, Philo hakkında son zamanlarda ciddi çalışmalar ortaya çıkmıştır. Tabiki Philo ile ilgili araştırma yapmak, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın Helenistik kültürle olan ilişkisini incelemeyi de gerektirmiştir. Bu bakımdan İskender'den Makabiler ayaklanmasına kadarki süreç için önemli bir kaynak olan E. Bickerman'ın *From Ezra to the Last of Maccabees* (1962), *The Jews in the Greek Age* (1988); Rabbilerin de Grek kültüründen hiç de bağımsız olmadıklarını göstermesi yönüyle S. Lieberman'ın *Greek in Jewish Palestine* (1942), *Hellenism in Jewish Palestine* (1950) adlı eserleri önemlidir.

Yahudi sanat tarihi ile de ilgilenen E. R. Goodenough'un Helenistik kültür ve Yahudilikteki etkisi hakkındaki *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (1953-68) adlı kitabı, yaygın Yahudilik içinde Helenistik sanatın ne kadar etkin olduğunu örneklerle açıklamaya gayret eder. Yine onun, *The Theology of Justin Martyr, By Light, Light, An Introduction to Philo Judaeus* başlıklı kitapları, Helenistik Yahu-

dilik, Hıristiyanlığın bu kültürü sahiplenmesi ve Philo ile ilgilidir. Goodenough'un, A.T. Kraabel ile yazdığı *Paul and the Hellenization of Christianity, New Light on Hellenistic Judaism* adlı makaleleri de Helenistik kültürün, Yahudilik ve Hıristiyanlık için oynadığı role değinir. M. Smith'in 1956'da yazmış olduğu "Palestinian Judaism in the First Century" adlı makalesi, MS. 70 öncesinde Helenizmin genelde Yahudi toplumu ve özelde Ferisiler üzerindeki etkisi hakkında kayda değerdir. A. Schalit'in *King Herod* (1960) ve V. Tcherikover'in *Hellenistic Civilization and the Jews* (1961) kitapları, Milattan önceki son üç asrı anlamak için Helenistik-Roma kültürü ile Yahudilerin ilişkisine adanmıştır. J. Seventer'in *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (1968) adlı eseri, Grekçe üzerinden etki ve etkilenme meselesini araştırıp dönemin en temel dili ve iletişim aracı olarak Grekçeyi tespit eder. M. Smith, *Palestenian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (1971) kitabı ile Helenistik etkilenmeyi MÖ. VI-IV. yüzyıllara kadar götürür.

Helenistik Yahudilik teriminin belirmesinde F.C. Baur'un, *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works His Epistles and Teachings* başlıklı çalışması önemlidir. Onu, Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* adlı eseriyle takip eder. Ardından Martin Hengel'in iki ciltlik *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period* (1969) kitabı, kültürlerin karşılaşmasını ve etkileşimi aktarması yönüyle çok merkezi bir yer teşkil eder. Zira önceki yazarların aksine Hengel, Helenistik kültürden sadece 'Helenistik Yahudilerin' değil aynı zamanda Filistin Yahudiliğinin de etkilendiğini ifade eder. İşte bu yeni yaklaşımı, J. C. Collins, Martin Goodman, Gregory Sterling, Walter Wilson, Lee I. Levine ve John M. G. Barclay gibi birçok yazar dile getirir. Günümüzde Peder Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time, Early Christianity and Hellenistic Judaism*; David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature A Survey, Philo and the Church Fathers*; Samuel Sandmel, *Philo of Alexandria an Introduction* başlıklı çalışmalarıyla Philo araştırmalarında önemli bir yeri doldurmaktadırlar. Bu arada Hanry Austryn Wolfson'un, *The Philosophy of the Church Fathers* ve *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* isimli eserleri, İskenderiyeli Philo ile ilgili araştırma yapacak kişilerin, vazgeçemeyeği başvuru kaynaklarındandır. Türkiye'de Doç. Dr. Bayram

Dalkılıç'ın da *Philo'nun Din Felsefesi* adlı bir çalışması bulunmaktadır. Tezin içinde de yer yer tartışıldığı üzere Yahudilik içindeki bir akımın, Gentile Hıristiyanlığı diyebileceğimiz oluşum üzerindeki etkisini ortaya koymak, muhafazakar Hıristiyan teologların pek de kabul etmeyeceği bir yaklaşımdır. Zira Hıristiyan ilahiyatı, kendi teolojilerinin 'eşsizliği ve otantikliği' üzerine bina edilmektedir. Bu açıdan da elimizdeki çalışma, böyle bir bakış açısının çok da 'yeterli' olmadığını göstermesi yönüyle kayda değerdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HELENİSTİK YAHUDİLİK VE İSKENDERİYELİ PHİLO'NUN HAYATI

I- HELENİZM VE YAHUDİLİK

Yahudilerin Helenizm ile karşılaşması ve birinin ötekine veya birbirlerine yönelik etkileşimleri hakkında XX. yüzyılda oldukça geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.[1] Hakim kültür Helenizmin, Yahudiliği etkilediğini savunanlar olduğu gibi dini veya başka bir takım saikler nedeniyle bunun tam karşısında bulunanlar da vardır.

Eğer Kutsal Yazıların anlattıklarını Kutsal Kitap eleştirisi (Biblical Critisizm) açısından değerlendirmeden kabul edersek bir zamanlar Yahudiler, İbrahim ile başlayan süreç içinde Tanrı ile ahit yapar, Yusuf ile Mısır'a geçerler ve Musa ile Mısır'dan çıkartılıp 'Kutsal topraklara' doğru yönlendirilirler. Burada 'Hakimler dönemi' (MÖ. 1200-1000) ve ardından 'Hükümdarlar devri' (MÖ. 1020-928) yaşanır. Hükümdarlar devrinde Saul (Talut) ve Davud[2] ile başlayan ihtişamlı ve –en azından kendi işlerinde- 'hakim' unsur olma süreci, Süleyman'ın ölümü ve devletin ikiye ayrılması ile

---

1. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Lee I. Levine, **Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?**, (Hendrickson Publishers), Massachusetts, 1999, s. 6-18.
2. Davud dönemi aynı zamanda modern tabirle bir 'tekelleşme' veya 'merkezileşme' sürecini de peşinden getirir. Çünkü artık kabile veya boylar değil, bir devlet ile karşılaşılır. Devletleşmek aynı zamanda merkezileşmeyi ve bunun dışındakileri heterodoks şeklinde tanımlama otoritesini verir.

bir akamete uğrar. MÖ. 722'de önce İsrail; ardından da MÖ. 586'da da Yahuda krallığına son verilir ve artık 'seçilmiş' olduğu iddia edilen topluluk, ilk olarak Asurlular (MÖ. 722), ardından Babilliler (MÖ. 586), Pers İmparatorluğu (MÖ. 538), Helenler (Büyük İskender MÖ. 330), İskender'in ölümünden sonra Ptolemi Hanedanlığı (MÖ. 367), Grek Selucid kralı Antiochus Epiphanes (MÖ. 200), Makabiler veya Haşmoniler (Yahudilerin yönetimi MÖ. 168) ve Roma İmparatorluğu (MÖ. 63) idaresi altında yaşar. Bu medeniyetler içinde bizim inceleme noktamızı başlatacağımız zaman, Helenistik dönemdir.[3]

En genel anlamda Helenizm, Doğu ve Batı kültürünün Büyük İskender'in Asya seferi (MÖ. 334-323) sonucunda kaynaşmaya başladığı sürece denir.[4] Helen düşüncesinin ve pratiklerinin ya doğrudan Yunanistan üzerinden ya da İskenderiye veya Antakya gibi Helenistik etkinin yoğun olduğu şehirler aracılığıyla dolaylı olarak meydana gelmesi, bizi bu bölgelerdeki kurum ve düşüncelerin yapısını araştırmaya yönlendirir. İşte konunun daha iyi anlaşılması için Yahudilerin, Mısır merkezli o dönemdeki tarihi seyirlerini aktarmakta fayda vardır.

---

3. Burada kültürün başlangıcı ve bitişinin olup olmayacağı veya buna bağlı olarak devlet bitse dahi etkisinin kültürel kodlar halinde bir sonraki nesle aktarılması ile ilgili süreç, bahsi diğerdir. Ayrıca belirtilen medeniyetler içindeki Yahudiliğin geçirmiş olduğu etkileşimler de (örneğin, Babil sürgünü ile insanlardaki beklentilerin –belki sembolik olarak metinlerde bulunan- Mesih düşüncesini doğurması; Pers İmparatorluğu ile beraber ahiret ve melek inancı gibi unsurların katılması gibi) konu dışındadır.
4. Helenizmin, 'ne olduğuna' dair farklı bakış açılarını öne çıkartan tanımlamalar yapılabilir. Nitekim Helenizm, kimine göre 'Grek ve Doğu kültürün bir bileşimi' iken, kimine göre de 'Grek kültürünün, Doğu kültürünü kaplamasıdır'. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bizce 'hakim'-'mahkum' ilişkisidir. (W.Tarn-G.T. Griffith, **Hellenistic Civilisation**, London, 1974, s. 1-2). Tabii ki 'mahkum'un da 'hakim' üzerinde farklı unsurlarda etkisinin olacağı yadsınamaz bir gerçektir. Ayrıca İskender'in veya haleflerinin, Doğu'daki insanları 'Helenleştirmek' gibi bir gayelerinin bulunup bulunmadığı noktası da hala çok net değildir. Ayrıca Hengel'in de işaret ettiği üzere 'Helenizasyon' sürecinden bahsedebilmek için, samimi yakınlaşmalara, toplumlar arasında meydana gelen evliliklere, Grek dilinin ve kültürünün Doğu insanları tarafından adaptasyonuna ve asimilasyon denilen evrenin çizgisine bakmak gerekir. (Martin Hengel, **Jews, Greek and Barbarians**, (terc.: J. Bowden), Philadelphia, 1980, s. 61).

A- Yahudilerin Mısır Merkezli Tarihi

Philo'nun Kudüs dışındaki İskenderiye Yahudi kültürünü yansıtması sebebiyle hayatını anlatmaya başlamadan önce Yahudilerin, Mısır'daki köklerine bir göz atmak Philo'cu dünyayı şekillendiren Helenistik bakış açısını anlamak için yardımcı olacaktır. Mısır[5], Yahudi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yahudilerin Mısır'da yerleştiklerine dair elimizdeki en erken papirüsler, MÖ. V. yüzyılı göstermektedir. Bu metinlerde Yahudilerin Elephantine Adası'nda bir tapınaklarının olduğu, tanrıları 'Yahu' adına adakta bulundukları ve buna ilaveten 'Anath ve Bethel' gibi bir takım başka Tanrılarının da bulunduğu ifade edilir. Ayrıca Mısırlıların Elephantine'de, Samirilerin Gerizim Dağı'nda (Nablus), IV. Ptolemy (MÖ. 222-204) döneminde başkahin Onias'ın Araq el-Emir'de (Ürdün) ve Leontopolis'te (Mısır) tapınağının bulunması, en azından ilk planda Yahudilerin Kudüs mabedi şeklinde bir tekelleşmeye gitmedikleri yönünde yorumlanmaktadır.[6] Yukarıda Kutsal topraklarda Yahudilerin yerleşmeleri anlatılırken bahsedildiği üzere Yahudiler'in Mısır'a geçişleri, Yakup'un Filistin'deki kıtlık dolayısıyla oğlu Yusuf'un yanına gitmesiyle başlar. Orada Goşen'e yerleşirler ve Mısır'da Yahudi yaşamı böylece devam eder. Ardından Musa ile beraber Mısır'dan çıkış ve Yeşu'nun önderliğinde vaat edilmiş topraklara giriş gerçekleşir. Davut ve Süleyman'ın devleti geliştirmesinden sonra Süleyman'ın

---

5. Mısır ve İskenderiye tarihi hakkında geniş bilgi için bkz: Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s.1-46; J. M. G. Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)**, Edinburgh, 1996, s. 27-81; Martin Hengel, *The Political and Social History of Palestine From Alexander to Antiochus III, (333-187 BCE)*, **The Cambridge History of Judaism**, II, (ed. -W.D. Davies-L. Finkelstein), Cambridge, 1989, s. 35-78; A.R.C. Leaney, **The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200**, Cambridge, 1984, s. 127-140; Şemseddin Günaltay, **Yakın Şark IV Perslerden Romalılara Kadar**, (TTK), Ankara, 1951; Şemseddin Günaltay, **Yakın Şark III Suriye ve Filistin**, (TTK), Ankara, 1947; Charles Freeman, **Mısır, Yunan ve Roma**, (terc.: Suat Kemal Angı), Ankara, 1996; Joan Wucher King, **Historical Dictionary of Egypt**, New Jersey, 1984, s. 122-125; Salo Wittmayer Baron, **A Social and Religious History of the Jews**, I, (Second Edition), New York, 1958, s. 183-195; Peder Borgen, **Philo of Alexandria: An Exegete for His Time**, Atlanta, 1997, s. 30-45; Peder Borgen, **Early Christianity and Hellenistic Judaism**, Scotland, 1998, s. 71-102; M.E. Bosch, **Helenizm Tarihinin Anahatları**, (terc.: Sabahat Altan), İstanbul, 1943.
6. Borgen, **Early Christianity and Hellenistic Judaism**, s. 71-73.

ölümü üzerine devlet, İsrail ve Yahuda diye ikiye ayrılır. Önce İsrail'in Asurlular (MÖ. 721) ardından da Yahuda'nın Babilliler tarafından (MÖ. 586) ele geçirilmesinden sonra I. Diaspora başlar ve Babil'e sürgün gerçekleşir. Pers Kralı Cyrus'un Babil'i fethedilmesiyle kutsal topraklara dönüşe izin verilir. Dönüşten sonraki restorasyon sürecinde Malaki, Nehemya ve Ezra önemli figürlerdir. Bundan sonra Büyük İskender, Pers İmparatorluğu'na son verir ve bu bölgede Makedon hakimiyeti başlar. Nitekim Mısır'ı aldıktan sonra MÖ. 332/331 yıllarında kendi ismini verdiği İskenderiye'yi kurar. İskender'in ölümünden (MÖ. 323) sonra Diadochi (Halefler) savaşları denilen çatışmalar başlar ve bu dönemde Filistin kargaşa merkezlerinden biri haline gelir.

İskender'in ölümünden sonra imparatorluğun başına onun generalleri geçer. General Meleager ve Perdiccas öne çıkan isimlerdir. Perdiccas, Meleager'i öldürtür ve kendini destekleyen komutanlar arasında krallığı böler. Bu paylaşmada İskender'in komutanlarından biri olan *I. Ptolemy*'ye (MÖ. 305-283) Mısır bölgesi verilirken; diğer komutanlardan *Antigonus*, Frigya; *Asander*, Mora yarımadası, *Lysimachus*, Batı Trakya, Ege ve Karadenizi kapsayan Anadolu topraklarını, *Seleucus*, Doğu Anadolu ve Pers topraklarının büyük bir bölümüne sahip olur. Böylece bu paylaşım sonucu Mısır'da Ptolemik Hanedanlığı başlar.

I. Ptolemy, MÖ. 320-301 arasında Filistin'i dört kez işgal etmiştir. Bu bağlamda savaş ortamından uzaklaşmak ve daha rahat bir ortamda yaşamak isteyen birçok Yahudi, İskenderiye'ye yönelmiştir. Ayrıca Pseudepigraphik yazılardan yani asıl sahibi olmadığı halde Aristeas'a atfedilmiş olan *Letter of Aristeas*'ın aktardığına göre I. Ptolemy, binlerce kişiyi, Mısır'a sürmüştür.[7] Nitekim Mısır'a getirilen Yahudilerin, bir süre sonra burada doğan çocuklarına büyük oranda Grek isimleri vermeleri[8], sürecin işleyişine dair bir ipucudur. II. Ptolemy (MÖ. 285-246) döneminde Rabbi Eleazer'in işbirliği ile İskenderiye'deki Yahudiler için Eski Ahit Yunancaya tercüme ettirilir (Septuagint/ LXX). II. Ptolemy dönemi, Yahudilerin Mısır'daki ilişkilerine ve durumlarına

---

7. Letter of Aristeas, 4, 12 vd.
8. Martin Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989, s. 188.

ışık tutması yönüyle önemlidir. Zira onun yönetiminde Yahudi köleler azad edilmiş, LXX'in oluşturulmasının yanında Yahudiler Grekçe isimler edinmiş ve Yahudi olmayan çevrelerce Helenist Yahudilerin yazılarına atıflar yapılmıştır.[9] Ayrıca Ptolemilerin, Yahudilerden paralı asker edindikleri veya askeri koloniler kurdukları bilinmektedir. Nitekim bir süre sonra bu kişilerin, Grek kültürünün Yahudiler arasında yayılmasında etkin[10] olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar, diğer insanlara nazaran Greklerle daha fazla bir arada bulunmakta ve Grekçeyi kullanmaktaydılar. III. Ptolemy (MÖ. 246-222) döneminde Yahudilerin, üç sinagoğunun olduğu ve IV. Ptolemy (MÖ. 222-204) döneminde başkahin Onias'ın oğlu Onias'ın Mısır'a gelip Leontopolis'te, Kudüs'teki Tapınağa benzer bir mabed yaptığı ve bunun MS. 73'e kadar varlığını sürdürdüğü aktarılır.

Önceden genelde tarım ile uğraşan Yahudiler, VI. Ptolemy (MÖ. 180-145) döneminde konumlarını sağlama almış ve hem askeri hem de politik bir güç haline gelmişlerdir. IV ve V. Ptolemy'nin (221-181) Mısır'ın gelir kaynaklarını ehil bir şekilde kullanamamaları ve Selevkid kralı Antiochus'un Filistin ve Mısır'ı alma girişimleri, Yahudilerin Mısır'lılarla olan ilişkilerin bozulmasına sebep olur. Selevkid krallığının saldırılarına karşı, tampon bölgelere yerleştirilmiş olan Yahudi askeri grupları böylece daha da önem kazanmaya başlar. Nitekim bu dönemde Yahudilerin, özerk politik bir takım gruplara sahip oldukları dile getirilir.[11] III. Cleopatra ile oğlu Ptolemy Lathyros arasındaki iç savaş esnasında (MÖ. 116-101) Yahudiler, bir takım politik nedenlerden dolayı Cleopatra'yı desteklerken; Grekler Lathyros'un kazanmasını isterler. Böylece artık siyasi gerilimler ortaya çıkmaya başlar.[12]

İskender'in imparatorluğunun paylaşılmasından sonra kendisine Babil bölgesi düşen İskender'in bir diğer komutanı Seleucus

---

9. Harald Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989, s. 133. Hatta III. yüzyıla ait bir papirüs'te birçok Yahudinin Grekçe isimler edindikleri görülmektedir.
10. Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 196.
11. Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora**, s. 35-38; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 188.
12. Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 218; Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 141; Borgen, **Philo of Alexandria**, s. 34-35.

de Ptolemi'ler gibi Selevkid krallığını (MÖ. 312-60) başlatır. Bir süre sonra diğer generalleri eleyen ve başat güçler olarak ortaya çıkmaya başlayan Ptolemiler ve Selevkid'ler, kendi aralarında çatışmaya başlarlar. III. Antiochus Epiphanes, MÖ. 200'lerde Filistin'i ele geçirir ve Yahudilere karşı toleranslı davransa da Filistin'deki Ptolemy taraftarları, Antiochus'un başa geçmesinden sonra Mısır'a kaçarlar. Bunlar bir anlamda zorunluluktan dolayı yapılan göçlerdir. III. Antiochus, Tapınağa yabancıların girmemesi ve Yahudilerce yenilmesi yasak olan hayvanların Filistin'e sokulmaması yasağını hoşgörüp onların üzerindeki vergilerde indirim yapar.[13]

İskenderiye'nin ekonomik ve entellektüel açıdan önemi de insanların diğer zamanlarda buraya göç etmelerinde önemli etken olmalıdır. İskenderiye'nin üç kıtaya hizmet verebilen limanlara sahip oluşu, farklı dilleri konuşan birçok tüccarın buraya akın etmesi, Mısır'ın verimli hinterlandı ile yabancı malların buradan ihraç edilebilmesi, ferah bir ikliminin olması, su kaynaklarının yeterliliği, şehrin düzenliliği ve bilim-kültür merkezi olması, İskenderiye'ye göçü artıran nedenlerden sadece birkaçıdır. İskenderiye'ye bu dönemde 'para basan makine' yakıştırması da onun durumunu belirtir.[14] Biraz abartılı görünmekle birlikte Philo, MÖ. I. yüzyılda İskenderiye'de 1 milyon civarında Yahudi[15] olduğundan bahseder. Ptolemiler döneminde Yahudilerin, etnik veya dini anlamda sıkıntı içinde olduklarına dair bir bilgiye rastlanmaz.[16]

---

13. Frederick J. Murphy, **Early Judaism**, Massachusetts, 2002, s. 92-93; J.S. Riggs, *Alexandria and the New Testament*, **The American Journal of Theology**, 1.4, (Ekim) 1897, s. 928; Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 140.
14. Hengel, *The Political and Social History of Palestine From Alexander to Antiochus III, (333-187 BCE)*, II, s. 55; Matthew B. Schwartz, *Greek and Jew: Philo and the Alexandrian Riots of 38-41 CE*, **Judaism**, 49.2, (İlkbahar) 2000, s. 207; İskenderiye'nin Helenistik bir şehir formatında yapılışı ve şehir düzeni hakkında bkz.: Tarn-Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 184; David T. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, **Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria**, Great Britain, 1990, s. 2; Hengel, **Jews, Greek and Barbarians**, s. 24.
15. Flacc., 43. Ayrıca on binlerce Yahudi olduğuna dair de bir kaydı vardır. Krş. Leg., 350.
16. H. I. Bell, *Anti-Semitism in Alexandria*, **The Journal of Roman Studies**, 31, 1941, s. 3. Bazı araştırmacıların da belirttiğine göre İskenderiye farklı milletlerin *politeuma*'larından oluşan bir konfederasyon gibidir. Ancak asıl olan Greklerin sözünün geçtiği ve bunların 'vatandaş' veya 'İskenderiyeli' diye isimlendiril-

MÖ. 175'de Selevkid krallığına Antiochus IV Epiphanes oturur ve Yahudilerin hayatlarında büyük değişiklikler meydana gelir. Bu dönemde Ptolemilerin kendi aralarındaki mücadeleden faydalanan Antiochus, Suriye, Fenike ve Filistin'i ele geçirir. MÖ. 167'de Grek kültürüne -Yahuda da dahil olmak üzere- tamamen işlerlik kazandırılmasını ve Yahudi hukukunun feshedilmesini emreder.[17] Bu zorlama karşısında Makabi ayaklanması adıyla bilinen (MÖ. 167) olay meydana gelir. Makabiler ayaklanmasının Helenistik eğilimin karşıtı bir eylem olduğu söylense dahi bu çok doğru bir tespit değildir. Çünkü asıl bu dönemde (Hyrcanus, Alexander, Aristobulus, Antigonus gibi Grek isimleri kullanma, giyim, mezarlık yapım şekli gibi) birçok Helenistik adet, Yahudi toplumunda görülür.[18] Bu arada Mısır'daki Yahudiler, bir takım sıkıntılar yaşasalar da VII. Ptolemy (MÖ. 145-116) döneminde sakin bir hayat geçirirler. Ayrıca Helenistik kültür söz konusu olduğunda bu kişiler için Zeus veya Jupiter gibi Tanrı

---

diğidir. Bu noktada Yahudilerin, bir *politeuma*'sının olması, onların İskenderiye vatandaşlığından daha çok kendi etnik gruplarına ait organizasyonun vatandaşlığıyla ilgilidir. Dolayısıyla Grekler gibi bir vatandaşlık statüsüne sahip oldukları söylenemez. Tarn-Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 185-186; Ray Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, **ANRW**, II, 21.1, (1984), s. 424-425.

17. Antiochus Epiphanes'in neden böyle bir karar verdiği hakkında farklı görüşler vardır: Zihni açıdan dengesiz olduğu, Hellenizasyonu etkinleştirme hırsına kendini kaptırdığı, bölünmüş olan imparatorluğu her anlamda birleştirme arzusunda olduğu gibi yorumlar yapılmaktadır. Fakat Yahuda'nın Helenleştirilmesinin Antiochus tarafından değil aristokratların oluşturduğu elitler tarafından başlatıldığı unutulmamalıdır. Helenleştirme ile ilgili mücadelenin aynı zamanda üst sınıf arasındaki bir mücadele ve 'pay kapma' kaygısı olduğu da göz önüne alınmalıdır. Bu bağlamda bölgede üst politik bir kargaşa meydana gelmiş ve Antiochus da kendine sadık ve daha durağan bir Yahuda olması isteği hasebiyle bu olaya müdahele etmiş olabilir. Hatta Helenleşme veya 'modernleşme' kavgasının siyasi değil de dini yani Tora üzerinden yürütülmesi, onu 'eğer Tora'nın işlerliğini kaldırırsam, bu kargaşayı kökten çözerim' gibi bir sonuca götürmüş olabilir. Bu konuda bkz.: Murphy, **Early Judaism**, s. 111; Otto Morkholm, *Antiochus IV*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989, s. 278-291.
18. Tarn-Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 214. Ayaklanma, Tobiad ile Oniad'lar arasındaki iç mücadelenin sonucudur. Bu bağlamda Oniad'lar, Mısır taraftarı iken Tobiad'lar, daha çok Helenistik yapının hakim olduğu Suriye taraftarı bir tutumları vardır. (W. O. E. Oesterley, **The Jews and Judaism During the Greek Period: The Background of Christianity**, London, 1941, s. 23).

adları, sadece ismen bir farklılığı gösterir. Bu açıdan Antiochus'un Yahudi Tapınağına dair yaptığı bu müdahale, onun için doğal karşılanabilmektedir. Çünkü ona göre Tapınak Dağı'ndaki Yahve kültünü, Zeus kültüne çevirmekte sadece ismen farklılık vardır.

Ptolemiler döneminde İskenderiye başlıca beş bölgeye ayrılmakta ve diaspora Yahudilerinin, Delta[19] denilen bölgede yerleştiklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Mısırlılar çoğunlukla Mısır'ın Batı bölgelerinde yaşarken orta kesimde daha çok hanedanlığa mensup kişiler oturmaktadır. Ptolemiler döneminde İskenderiye, senato aracılığıyla yönetilmektedir. MÖ. 30'larda Mısır, Romalılar tarafından alındığında İskenderiye, eyalet olur ve doğrudan imparatora bağlı bir vali tarafından idare edilmiştir.[20]

MÖ. 48'de Roma İmparatoru Julius Caesar (MÖ. 49-44), Mısır'ı işgal etmek için İskenderiye'ye geldiğinde Baş Haham John Hyrcanus ve Edomlu Antipater, Romalıların bataklığı geçmelerine yardım eder. Yahudiler böylece bir ayrıcalık elde ederler. Ceaser'dan sonra Octavian (MÖ. 27- MS. 14) imparator olur ve Mısır imparatorluk sınırlarına dahil edilir. Buraya bir vali tayin eden Octavian döneminde, Yahudiler imparatorluğa sadakat gösterdikleri müddetçe sıkıntı yaşamamışlardır. Hatta Yahudiler bu dönemde *politeuma* adı verilen yarı özerk bir örgütlenme biçimine de sahip olmuşlardır.[21] Yahudilerin, Roma yönetimi altında İskenderiye'de tam olarak vatandaşlık haklarına sahip olup olmadıkları tartışmalıdır. Josephus, *Against Apion* adlı eserinde İskender'in Yahudilere vatandaşlık verdiğini, bu hakların Ptolemilere ait kayıtlarda geçtiğini, Julius Caesar tarafından da kayda geçirildiğini ve Yahudilerin, İskenderiyeli olarak adlandırıldığını[22] ileri sürer. Ancak Tcherikover, XIX. yüzyılda keş-

---

19. Flavius Josephus, **The Wars of the Jews or The History of the Destruction of Jerusalem**, II, xviii, 8, (**Josephus Complete Works**'un içinde), (terc., William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960, s. 494.
20. Josephus, **age.**, s. 494; Samuel Sandmel, **Philo of Alexandria an Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 1979, s. 5-6.
21. Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 220-221.
22. Flavius Josephus, **Against Apion**, II, 4, (**Josephus Complete Works**'un içinde), (terc., William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960, s. 623; Mos., I, 34-35; Hanry A. Wolfson, *Philo on Jewish Citizenship in Alexandria*, **Journal of Biblical Literature**, 63.2, (Haziran) 1944, s. 165-166.

fedilmiş ve İmparator Claudius'un gönderdiği bir fermana/karara göre Josephus'un *Antiquities*'inde aktarılan Claudius'a ait olduğu iddia edilen mektubun, bir manipülasyon olduğunu ortaya koyar. Belirtilen mektuba göre Claudius, İskenderiye'deki Yahudilere tam vatandaşlık hakkını vermişken; 'fermana/karara' göre Yahudilerin *gymnasyuma*[23] ve temel eğitimin verildiği yerlere girmeleri sınırlandırılmış ve Yahudiler vatandaş olarak değil 'yabancı' olarak isimlendirilmiştir. Nitekim bir süre sonra Claudius'un Yahudileri Roma'dan çıkartması da o dönemdeki Yahudilere bakışı göstermesi açısından fermanın daha doğru olduğu yönünde destekleyici bir delildir.[24]

Philo'nun bildirdiği kadarıyla İskenderiye'deki Yahudiler ticaretten endüstriye kadar birçok alanda faaliyetlerde bulunurlar. Yahudilerden bir kısmı tüccar ve esnaf iken kimi de zanaatkar, kuyumcu, demirci ve buna benzer işlerde çalışırlar.[25]

İmparatorların ve zamanın değişimiyle ilişkilerde de farklılıklar görünmektedir. Önceden Ptolemi Hanedanlığında askeri ve idari anlamda birçok mevkiye gelmiş olan Yahudiler, Romalılar ile beraber askeri ve benzeri bir takım önem arzeden yerlerden uzaklaştırılır. M.Ö. 31-MS.14 arasındaki Augustus döneminde gerçekleşen barışçıl ortam (pax romana)[26], M.S. 14-37 yıllarında imparatorluk yapan Tiberius ile bir geçiş dönemi yaşanır ve ardından gelen Gaius Caligula'nın MS. 37-41 yılları arasında bu barışçıl ortam yerini çalkantılı bir döneme bırakır. Philo'ya göre Caligula, 'kibirli olup ken-

23. Gymnasium, Grekçe çıplak anlamına gelen 'gymnos' kelimesinden türemiştir. Bazı yarışmalar, çıplak bir şekilde icra edildiği için bu isim verilmiş olabilir. Doğal olarak ileride tapınağın yanına inşa edilen gymnasium'un Yahudiler için ayrıca nasıl bir problem oluşturduğu daha rahat anlaşılır.
24. Victor Tcherikover, **Hellenistic Civilization and the Jews**, (terc.: S. Applebaum), Philadelphia, 1961, s. 409-415. Bu konudaki diğer görüşler için bkz.: Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora**, s. 60-71; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 8-9; Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 221; Gregory E. Sterling, *'Thus Are Israel': Jewish Self-Definition in Alexandria*, **SPhA**, VII, 1995, s. 11.
25. Flacc., 57.
26. Philo, Augustus'tan 'yeryüzünde yaşamış olan imparatorların en iyisi'(Leg., 309) gibi cümlelerle ve yaptığı bir takım işler (insanlara özgürlük vermek ve onlara değerince muamele etmek) dolayısıyla övgü ile bahseder. Bkz. Leg., 143, 145-147. Philo'nun Augustus hakkındaki düşünceleri için bkz.: Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, s. 453.

disinin Tanrı olduğunu düşünmekle kalmaz aynı zamanda bunu dillendiren'[27] biridir.

Philo ve heyettekiler, Mısır'da yaşadıkları problemlerle ilgili Caligula ile konuşmaya Roma'ya gittiklerinde Philo, altında Jüpiter/ Zeus yazan kendisinin büyük bir heykelinin Tapınağın en kutsal bölümüne (Kodesh Hakodashim) dikileceğine dair haberi aldıklarında haberi getiren kişinin üzüntüsüne, duyduklarında donakalıp uzun bir süre hareket edemediklerine, dizlerinin bağının çözülüp yere yığılacak gibi ve hatta bu uğurda binlerce kez ölmeye hazır olduklarına dair yaşadıkları psikolojik buhranı aktarır.[28] Nitekim bu dönemde, Yahudilere karşı olan tutumda büyük değişiklikler meydana gelir. Tiberius tahta çıktıktan sonra Roma kraliyet askerlerinin liderliğini verdiği Sejanus etkin bir role sahip olur. Philo'ya göre Sejanus, Yahudi karşıtıdır ve onun zamanında Yahudiler Roma'dan çıkarılmaya başlanır.[29] MS. 14-70 arasını yıllara göre aktaran Romalı tarihçi Tacitus'un (MS. 55-117) ifade ettiğine göre bu dönemde Mısırlılardan ve Yahudilerden dinlerine bağlı olanların içinden 4 bin kişinin Sardunya adasına köle olarak gönderildiği ve diğerlerine de dinlerinden dönmeleri için belli tarihe kadar mühlet verildiği belirtilir.[30] Gaius Caligula'nın annesi Agrippina'nın sürgün edilmesine yardım etmesinden dolayı imparator Tiberius, Mısır valiliğini Acillius Flaccus'a verir. İlk beş yıl içinde Flaccus, Yahudilere karşı gayet iyimser bir tavır sergiler. Ancak Tiberius'un ölümünden sonra Gaius Caligula'nın tahta çıkmasıyla Flaccus Mısır valiliğini sürdürmekle beraber Caligula'nın annesinin sürgüne gönderilmesindeki yardımından dolayı imparatorun gözüne batmamak için her şeye çok temkinli yaklaşır. Nitekim bu dönemde yeni seçilen imparatora sadakatlerini bildirmek amacıyla bir mektup yazan Yahudiler, bunu ulaştırması için Flaccus'a verirler. Fakat Flaccus, endişelerinden dolayı bu mektubu imparatora göndermez. Hatta bir süre sonra onun,

---

27. Leg., 162. Philo, Mısırlıların, ülkelerinde bulunan yılan ve buna benzer birçok mahlukata Tanrılık atfetmeleri dolayısıyla İskenderiyelilerden Caligula'nın böyle bir beklentiye girdiğini de not olarak düşer.
28. Leg., 187-190.
29. Leg., 159-160.
30. Tacitus, *Annals*, II.85. http://www.chieftainsys.freeserve.co.uk/tacitus_annals02.htm (20.03.2008).

imparatorun gözüne girmek için yol aradığının farkında olan İskenderiyeli Dionysiuses, Lampos ve Isidoruses'un yürüttüğü kampanya çerçevesinde imparator ile kendisi arasında aracılık edebileceklerini, ancak Yahudilere karşı olan iyimser tutumunu değiştirmesini[31] isterler.

İlk planda buna sıcak bakmayan Flaccus, zamanla önceki iyimser tutumundan ödün vermeye başlar. Nitekim Philo'nun aktardığına göre Flaccus, bir ferman çıkartır ve buna göre artık Yahudiler de yabancı ve ecnebi statüsündedir. Verilen emir çerçevesinde sinagoglar yıkılır, politik ve sosyal hakları elinden alınır, dükkanları ve evleri müsadere edilir. Yahudiler, İskenderiye'deki beş bölüm içindeki en ücra mekana gönderilip bir nevi gettolar oluşturulur. Mallarının yağma edilmesi ve insanların artık onlara iş vermemesi dolayısıyla Yahudiler arasında fakirlik ciddi boyutlara ulaşır. Hatta Philo, savaş olsa yenen tarafın, ganimet ve esir alıp insanları fidye veya başka türlü vesilelerle rahat bırakacaklarını; ancak Yahudilerin uğradığı bu durumun bundan daha kötü olduğunu[32] belirtir.

Bir süre sonra Flaccus'un yerine Vitrasius Pollio geçer ve kısmen de olsa kovuşturma yavaşlar. İskenderiye'de vatandaşlıkla ilgili meselelerin, imparator tarafından halledilmesi geleneği vardır. Hem bu konu etrafında görüşmek hem de diğer problemlerini anlatmak üzere Grek ve Yahudilerden delegeler Roma'ya giderler (MS. 38-39). Apion ve Isidorus, Grek delegelerin liderliğini yaparken; beş kişilik Yahudi delegelerinin başkanlığını da Philo yürütür. *On the Special Laws* adlı eserinde Philo, 'bir zamanlar evren ve onun özü ile ilgili derin ve felsefi düşünceye dalıp anlatılamayacak bir seyrin içinde' olduğundan bahsederken, bir süre sonra kaderin onu 'politikaya'[33] sürüklediğinden yakınır. Bu dönem, imparator Caligula'nın kendisinin Tanrı addedilmesini ve heykelinin sinagoglar dahil her yere dikilmesini emrettiği yıllara tekabül eder. Yahudadaki Yahudiler, Tapınağa böyle bir heykelin konulmasından, Suriyeli elçi Petronius aracılığıyla kurtulurken; bahsi geçen Flaccus, belirtilmiş olan kaygısından dolayı İskenderiye için böyle bir istekte buluna-

31. Flacc., 20-24.
32. Flacc., 53 vd.
33. Spec. Leg., III, 1-3.

maz. Caligula'nın ölüm haberinin gelmesi (MS. 41) ve onun yerine Claudius'un geçmesi, Yahudiler için sevindirici bir haber olur ve bu sefer de Yahudiler ile İskenderiyeliler arasında kargaşalar çıkar. İşte bu da Philo'nun ikinci kez delege olarak Roma'ya gitmesini gerektiren sebeplerden biridir.

Siyasi tarih olarak bu aşamaları geçiren İskenderiye Yahudileri, kültürel-dini-sosyal yönlerden de etkileme ve etkilenme denilen bir çerçevede hayatlarını idame ettirirler. Yahudi araştırmacı Wolfson, Yahudilerin kültürel-ekonomik açıdan İskenderiye'deki gelişmelerden çok fazla etkilenmediklerini iddia eder. Dönemin bir diğer dini olan Mısır Dini'ne mensup kişilerin Helenistik kültür ile içli dışlı olması hasebiyle senkretik bir yapıya ulaştıklarını belirttikten sonra Yahudilerin, her ne kadar yabancı bazı terimleri –özellikle Baal[34], Dagon[35] vb.- Kutsal Kitaba dahil etmelerine rağmen tam olarak bir etki altında kalmadıklarını öne sürer.[36] Wolfson'un bu görüşünü, en azından kendi arka planına dayanarak yaptığı söylenebilir. Çünkü baştan bu yana aktardığımız tarihsel gelişime bakıldığında Yahudilerin de bu tür bir süreçten geçtiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Kültürel olarak İskenderiye'deki Yahudileri, Ferisilere bağlamaya çalışan Wolfson, bir süre sonra oradaki bazı Yahudilerin etraftaki entelektüel sürece, farklı bakış açılarıyla dahil olduklarını bir kısmının ise sadece Kutsal yazılar ile yetindiğinden bahseder. Bu etkilenme ile kimilerinin alegorik yoruma kaydıklarını ve hatta geleneksel yorumun karşıtı bir görüşü savunmaya başladıklarını Philo'nun da bu noktada bu iki bakış açısını bir araya getirmeye çalışan bir kişi olduğunu iddia eder.[37] İskenderiye'deki Grek eğitim sisteminin Grek kültür ve dinine bağlı olduğu, bu bağlamda da orada yaşayan Mısırlı ve Yahudilerin, kendilerine ait eğitim kurumlarının bulundu-

34. İsrail Kralı Ahazya Samiriye'de yaşadığı sarayın üst katındaki kafesli pencereden düşüp yaralandı. Habercilerine, "Gidin, Ekron ilahı Baal-Zevuv'a danışın, yaralarımın iyileşip iyileşmeyeceğini öğrenin" dedi (II. Krallar, 1:2).
35. Tarım tanrısı olarak bazı Semitik topluluklar tarafından tapılan Tanrı. I. Samuel, 5:7.
36. Hanry A. Wolfson, **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam**, I, Cambridge, 1948, s. 6-12.
37. Wolfson, **age.**, s. 56-57.

ğunu belirten Wolfson, yine de bazı Yahudilerin toplum içinde daha üst noktalara çıkmaları ve daha rahat bir yaşam sürebilmeleri için çocuklarını Grek kültürünün hakim olduğu okullara kaydettirmek için uğraştıklarını söyler.[38] Ayrıca Philo'nun, Yahudilerin, özellikle Şabat'ta 'atalarının felsefesi' ve 'tabiat ile ilgili spekülatif problemler' hakkında 'eğitim yerlerinde'[39] konuştuklarını belirtmesini de görüşlerini temellendirmek için kullanır.

Buraya kadar en azından Yahudilerin Mısır eksenli tarihinden bahsetmiş olduk. Helenizm öncesinde de belirtildiği üzere Yahudiler, farklı idarelerin altında yaşamışlardır. Her ne kadar işgalci konumunda olsa da İskender ve takipçileri, fethettikleri yerlerin kültürlerini de içine alan bir sistem çerçevesinde bir siyaset takip ederler. Bu yönelimde Stoacılıktaki 'kosmo-polis' (dünya-şehri) şeklindeki düşünce etkin olabilir. Çünkü onlara göre tüm dünya, tek bir şehir ve tüm insanlar, bu şehrin sakinleridir. Fakat bu düşüncede öne çıkan unsur, bu şehrin temelini, diğerlerinden üstün olan Grek kültürü ve kurumları oluşturmaktadır.[40] Bu bağlam üzerinde İskender'in dünyayı birleştirme çabası, aynı zamanda 'Grekleştirmek'[41] anlamına gelmektedir. İşte bu, Helenistik imparatorlukların, lokal kültürler açısından ne kadar 'tehlikeli' ve sabık imparatorluklardan ne kadar farklı bir arka plana sahip olduklarını gösterir.

Bu içiçe yaşama sürecinde herhangi bir etkileşimin olmadığından bahsetmek yanlış olur. Nitekim İskender'in kendisinin yabancı kadınlarla evlenmesi, ordusunda Pers imparatorluğundan komutanların bulunması, mahkemelerde yabancı hakimlerin varlığı, onun bu sürece bakışını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Tabiî ki bu süreçte, lokal kültür ile Helenistik kültürün birbirini algılama

---

38. Wolfson, **age.**, s. 79-85.
39. Mos., II, 216; Spec., II, 61-63; Opif., 128.
40. Murphy, **Early Judaism,** s. 96; Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 79-80; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s.179-180.
41. 'Grekleştirme' gibi bir düşüncenin, hemen tüm yöneticiler tarafından aynı şekilde algılandığı ve uygulandığını söylemek hatalı olur. Çünkü en azından Grek düşüncesi söz konusu olduğunda 'Grekler' ve 'Barbarlar yani Grek olmayanlar' şeklinde bir ayrımın varlığı, bu etkileşim sürecinin zaman ve mekan açısından alacağı yolun çizgilerini belirler.

şekilleri ve dirençleri de önemlidir. Buna göre köklü bir geleneğe sahip ülke ile daha zayıf bir kültürü temsil eden topluluklar arasındaki etkileme ve etkilenme dinamiği farklılık gösterir. Bu bağlamda Helenizm, nasıl Anadolu'da Mısır'dan farklı bir tarzda kendini gösteriyor ise Yahuda'da daha farklı bir şekil alabilmektedir.

Bu etkilenme sürecine olumsuz yaklaşımlar da vardır. Yani toplum, kendi dinamikleri ve gücü çerçevesinde bir direnme gösterir. Nitekim Helenistik kültürün yaygın olduğu Babilonya, Mısır, Asya, Yunanistan ve hatta Roma'da diaspora Yahudilerinin sayısı hiç de az değildir. Bunları bir kenara bırakırsak kutsal topraklardaki Yahudilerin bu akıma karşı duruşlarında temel anlamda iki çizgi görülebilir. Bunlar, nasyonalist ve mesiyanik hareketlerdir. Nasyonalist hareketler, kendi geçmişlerini tekrar ele alıp bunları daha farklı ve cazip bir şekilde aktarma ile direncini sürdürürken; mesiyanik hareketler ise bu dönemde oldukça artan apokaliptik literatür[42] ile toplulukları bir arada tutmaya çalışır. Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı üzere Yahudiliğin temelde iki yönlü bir gelişimi olur. Birincisi Filistin ve çevresinde gelişen Filistin Yahudiliği iken; diğeri Helenistik veya Diaspora Yahudiliği'dir.

B- Helenistik Yahudilik

Yahudiliğin, Filistin dışındaki seyrini ifade etmek için kullanılan 'Helenistik Yahudilik' kavramı, Yahudilik ve Helenizm arasındaki etkileşimin sınırlarını, boyutlarını ve derinliğini göstermesi açısından önemlidir. Yeni Ahit araştırmalarında ciddi bir yere sahip olan Ferdinand Christian Baur (1792-1860), Pavlus ve Petrus Hıristiyanlığı arasındaki farklı yaklaşımın kökeninde Yahudilik'teki 'daralma/sıkıntı'ya dair verilen refleksleri görür. Çünkü Baur'a göre Hıristiyanlık, Yahudiliğin 'daraldığı' bir ortamda ortaya çıkar.[43] Hıristiyanlık öncesi Yahudiliğin içindeki 'liberal' Yahudilik, Baur tarafın-

42. Nitekim İsa'nın da yaptığı en önemli vurgunun apokaliptik olması, onun da bu çerçeve içinde düşünülüp düşünülmeyeceği noktasında araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Bu konuda bkz.: Kürşad Demirci, *Hıristiyan Misyonu Nasıl Başladı? İsa Apokaliptik Bir Peygamber mi?*, **Türk Dünyası Araştırmaları**, 164, (Ekim), 2006, s. 179-198.
43. F.C. Baur, **Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works His Epistles and Teachings**, (terc: A.P), I, Massachusetts, (Hendrickson), 2003, s. 59-61

dan 'Helenistik Yahudilik' olarak görülür. Nitekim o, İstefanos'u[44], Pavlus'un öncüsü olarak kabul eder.[45]

Die Religionsgeschichtliche Schule (History of Religion School)'a bağlı Wilhelm Bousset (1865-1920), Baur'un dile getirmiş olduğu Helenistik Yahudilik terimine katkıda bulunan kişilerden biridir. Bousset, Yahudilik içindeki farklılıkları 'Diaspora ve Filistin Yahudiliği' şeklinde algılayıp ikisi arasındaki ayrımın birçok noktada ve derin olduğunu, bunun kökeninde de Diaspora Yahudiliğinin farklı kültürel bağlamına dikkat çeker. Ona göre Filistin Yahudileri kırsal ve tarımsal bir sınıfa ait iken; Diaspora Yahudileri şehirli ve ticaret-sanat erbabıdır. Filistin Yahudileri Aramice konuşurken; Diaspora Yahudileri Grekçe'yi kullanırlar. Dil bazındaki bu farklılık basit bir fenomen olmayıp kavramsal anlamdaki ayrımın kökenlerinden birini oluşturur. Nitekim Diaspora Yahudileri, sadece Yahudilere has bir takım pratikler yerine Tora'nın ahlaki yönüne; bedenin tekrar dirileceği ve apokaliptik teoloji yerine öldükten sonra ruhun devamlılığına; Yahudi milliyetçiliği yerine Gentileye açılıma; metne literal yaklaşım yerine alegorik eğilime, bu kavramsal farklılıklardan dolayı daha fazla önem verirler. Ayrca Diaspora Yahudilerinin misyonerlik faaliyetine Filistin Yahudilerinden daha fazla sahip çıkmasında da bu bağlamı görür.[46] Aslında buradaki en temel nokta, -belki de zamanın ve mekanın gerekleri çerçevesinde- dışlayıcılık ile açılım arasındaki tezattır. Nitekim kendisi de Diaspora Yahudisi olan Pavlus'un, Filistin Hıristiyan teolojisi yerine Helenistik Hıristiyan teolojisini yeğlemesi bu noktada daha anlamlı bir hale gelmektedir.

Helenistik Yahudilik denilen oluşumun farkında olan Rudolf Bultmann (1884-1976), Hıristiyanlığı, ilk dönemindeki yapısına nazaran 'Filistin ve Helenistik Hıristiyanlık' şeklinde ikiye bölmekle bir sonraki aşamaya dikkatleri çeker. Ona göre ilk dönem Filistin Hıristiyanlığı, Yahudi konsepti üzerinde gelişip Mesiyanik ve ahla-

---

44. Grekçe konuşan Yahudilerin, günlük yardım dağıtımında haksızlık yapıldığı yönündeki şikayetleri sonucunda havariler tarafından atanmış yedi yardımcıdan birisidir (Resullerin İşleri, 6:1-6). İstefanos'un Grekçe konuşan bir Yahudi kökenine dair atıf, ilgi çekicidir.
45. Baur, **age.**, s. 39-42; 59-62.
46. Lee Irons, **The Use of "Hellenistic Judaism" in Pauline Studies**, (Fuller Theological Seminary Seminer Notu), 2006, s. 6-7.

ki öğretiler üzerinde duran eskatolojik bir cemaattir. Fakat Helenistik Hıristiyanlık denilen cemaat ise coğrafi olarak Filistin'den uzak ve kültürel bakımdan da Filistin Hıristiyanlığından farklı bir arka plana sahip olduğu için Filistin Yahudiliğinin konseptleri onlar için çok fazla bir anlam ifade etmez ve onlar da İncil anlatımları ile Helenistik kültürü mezcetmeye çalışırlar. Bultmann'a göre 'Helenistik Yahudilik', tam da bu noktada önemli bir role sahiptir. Resullerin İşleri, 6:1'de geçtiği üzere ilk dönem Filistin Hıristiyanları topluluğunun içinde –az da olsa- 'Helenistik-Yahudi Hıristiyanları' (hellenistichen Judenchristen) da bulunmaktadır. İşte İncili, Filistin Yahudilerinin dışında Gentile'ye ilk kez bu grup götürür. Nitekim pagan politeizminin yerilmesinde ve gentileye Tanrı konseptinin onların da aşina olduğu dil ile aktarılmasında Helenistik Yahudiliğin kazanımları önemlidir. Bu bağlamda Helenistik Yahudilik içinde önemli bir yere sahip Philo, tüm Grek felsefi geleneğinin, Yahudiliğin propagandası için kullanılmasına hizmet eden bir kişiliktir.[47] Ayrıca Bultmann, Helenistik Hıristiyanlığı, Pavlus öncesi oluşmaya başlamış ve bir süre sonra Pavlus'la beraber yolları örtüşmüş bir hareket olarak algılar.[48] Onların sayesinde Greko-Romen dünyada Gentile cemaatler oluşur.[49] Gentile dünyası için Helenistik sinagoglar, bu bağlamda daha da önemli hale gelir. Çünkü onlar aracılığıyla Gentileler, Septuagint ve Helenistik felsefe literatürünü (Tanrının birliği, yaratıcılığı, takdiri, Yasa ile insan tabiatının uyumluluğu, ahlak)[50] tanıma imkanına ulaşmışlardır.

Erwin R. Goodenough (1893-1965), Diaspora Yahudilerinin, Filistin Yahudilerinden farklı bir gelişme izlediklerine dair delilleri ilk olarak arkeolojik araştırmalar sonucunda farklı ülkelerde keşfedilen sinagoglardaki sanatsal süslemelerden çıkartarak 13 ciltlik *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* adlı kitabıyla ortaya koyar. Aslında Goodenough'in *The Theology of Justin Martyr* adlı eseri her

47. Rudolf Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, (terc.: Kendrick Grobel), London, 1952, s. 65.
48. Bultmann, **age.**, s. 63.
49. Irons, **The Use of "Hellenistic Judaism" in Pauline Studies**, s. 10-11; Rudolf Bultmann, **Primitive Christianity in Its Contemporary Setting**, (terc.: R. H. Fuller), London, 1956, s. 176-178.
50. Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, s. 65-77.

ne kadar temelde kilise babası ile ilgili görünse de Justin Martyr'in arka planını açıklamaya geçmeden önce Yahudiliği, 'Filistin ve Helenistik Yahudilik' şeklinde ikiye böler ve Justin'in, Helenistik Yahudilikle bağlantılı olduğunu gösterir. Nitekim Goodenough, Yahudilerin Greklerle karşılaşmalarından sonra Bilgelik/Hikmet (Wisdom) ile ilgili temalara ağırlık verdiklerini ve onu kişileştirme yoluna gittiklerini, fakat Filistin Yahudiliğinde onun çok merkezi bir konuma sahip olmadığını belirtir. Ayrıca Filistin Yahudiliğinin hiçbir zaman 'daha alt' bir tanrısal figür ile aşkın Tanrı anlayışına ters bir çözümlemeye gitmediğini ve Yasa'yı uygulama noktasında daha sıkı bir konuma sahip olduklarını söyler. Buna karşın Helenistik Yahudilerin ise Yasa olarak belirtilen emirlerin yerine getirilmesi noktasında zorlandıkları; yakınlarında kosmoz-Tanrı ilişkisi gibi metafizik birçok spekülasyonun konuşulduğu; iletişim dili olarak İbranice'den uzaklaştıkları; kendi doktrinlerine karşı birçok eleştirinin yönlendirildiği[51] bir ortamda yaşadıkları ifade edilebilir. *By Light, Light* adlı kitabı da bu tezi destekler. Ona göre Greko-Romen dünyadaki Yahudilik, yeknesak olmayıp 'Helenistik veya Mistik' denilebilinecek Yahudilikle beraber marjinal birçok Yahudi grubu barındırmaktadır. Bir süre sonra Rabbinik Yahudilik tarafından bastırılmaya çalışılan Mistik Yahudilik, kendini sonraki süreçte 'Merkabah' mistisizmi, Kabala ve Hasidik Yahudilik olarak sürdürmeye çalışır. Hıristiyanlığın şekillenmesi öncesinde Philo'nun, bahsi geçen Mistik Yahudiliğin tipik bir örneği olduğunu söyleyip burada Yahudilik ile pagan gizem (mystery) kültlerinin bir sentezinin gerçekleştiğini iddia eder.[52] Bu nokta Goodenough için önemlidir. Çünkü 'Hıristiyanlıkta görülen çok hızlı Helenleşmenin kaynağı' ona göre burasıdır. Böylece Philo, Helenistik Yahudiliğin çok önemli temsilcilerinden biri olmakla beraber o, bu bağlamda bir istisna olmayıp 'gelişmiş bir geleneğin' takipçisidir.[53]

---

51. Erwin R. Goodenough, **The Theology of Justin Martyr**, Jena, 1923, s. 33-43.
52. Erwin R. Goodenough, **By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism**, New Haven: Yale University Pres, 1935, s. 4-10.
53. Erwin R. Goodenough-A.T. Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, **Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough**, (ed. Jacob Neusner), Leiden, 1968, s. 36; Erwin R. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, New Haven: Yale University Pres, 1940, s. x-xi, 29-30.

Helenistik Yahudiliğin, Filistin Yahudiliğinden ayrıldığı hatta Hıristiyanlığın gelişim sürecinde daha etkin olduğu yönündeki görüşler, Martin Hengel'e (1926-) kadar devam eder. Ayrıca Yahudiliğin, en temelde Filistin ve Helenistik Yahudiliği şeklinde ikiye ayrılıp birbirinden çok farklı yapıda oldukları belirtilir. Bu görüşler çerçevesinde Hengel'in *Judaism and Hellenism* adlı eseri bir dönüm noktasıdır. Hengel'e göre, bugün hiçbir teolog, Hıristiyanlığın kökenindeki Yahudiliği inkar edemez. Fakat Hermann Gunkel tarafından formülize edilmiş ve XIX. yüzyılın sonunda R. Bultmann'ın etkisiyle genel kabul görmeye başlamış olan Hıristiyanlığın, senkretik bir hareket olduğu yönündeki görüş, kökenini Alman İdealizmindeki gizli Anti-Semitist eğilimden alır.[54] Böylece artık Yahudilik anlaşılmadan Hıristiyanlığın yöneliminin kavranılamayacağı ifade edilir. Bu noktada Yahudilik'ten çok farklı ve bir anlamda senkretik bir Hıristiyanlık ortaya koyma gayretleri, Hıristiyanlığın kökenindeki Yahudiliği görmezlikten gelme çabaları olarak yorumlanır.

İskenderiye ve diğer bölgelerdeki Yahudilerin Helenleşme sürecine dair bilgiler verdikten sonra Hengel, MÖ. III. yüzyıldan itibaren Filistin Yahudiliğinde de Helenleşme izlerinin görüldüğünü aktarır. Filistinde Antiochus ve Antipater gibi isimlerin kullanılmaya başlandığını, diasporadan Kudüs'e hac veya başka nedenlerle gelenlerin Grekçeyi de getirdiklerini, bir süre sonra Bilgelik literatürü denilen yazıların ortaya konulduğunu belirtir. Ona göre, dil ve düşünce anlamında Helenistik kültürün, Yahudiler tarafından adaptasyonu çok geniş bir skalada meydana gelmiştir ve bunun, sadece görünüş ve tepkimelerinde farklılıklar vardır.[55]

---

54. Martin Hengel, *Early Christianity as a Jewish-Messianic Universalistic Movement*, **Conflicts and Challenges in Early Christianity**, (ed. Donald A. Hagner), Pennsylvania, 1999, s. 1-5.
55. Martin Hengel, **The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ**, (terc.: J. Bowden), Philadelphia, 1989, s. 53-56; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 212-228; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism Revisited*, **Hellenism in the Land of Israel**, (ed. J.J. Collins-G.E. Sterling.), Indiana, 2001, s. 6-7; Martin Hengel, **Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period**, I, (terc.: John Bowden), Minneapolis, 1974, s. 104.

Hengel'in açtığı bu yolu, ondan sonra birçok yazar takip eder ve konuyu daha da genişletir. J. C. Collins, Martin Goodman, Gregory Sterling, Walter Wilson, Lee I. Levine ve John M. G. Barclay, bunlar arasında başı çekenlerdir. Hengel'le temelde birleşen bu yazarlar arasından Barclay (1996), *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* adlı kitabında Yahudiliğin, Helenizm ile olan ilişkisinde birbirine zıt iki oluşumun öne çıkartıldığı Makabeler literatüründen vazgeçip, asimilasyon, kültüre uyarlama (acculturation) ve uzlaşma (accommodation) şeklinde üçlü bir yapıdan bahsedilmesi gerektiğini belirtir. Böylece asimilasyon skalasında, en altta tamamen gettolarda yaşayıp 'pis' olmaları dolayısıyla gentileden uzak duranlar ile en üstte tamamen Yahudi yasalarını terketmiş olanları kasteder. Kültüre uyarlama (acculturation) skalası ise Grekçe hiçbir kelime bilmeyenden başlayıp Gymnasium'a giden ve retorik-felsefe gibi konularda üst düzey eğitim sahibi olanlara kadar çıkar. Bu bağlamda Pavlus, orta skalanın temsilcisi olurken, Philo en üst dereceye yerleştirilir. Uzlaşma skalası ise Helenistik düşünceye karşı nötr yaklaşanların bir süre sonra aldıkları konuma göre 'uzlaştırmacı ve uzlaştırmacı olmayanlar' şeklinde temelde ikiye ayrılmasıyla meydana gelir. Pseudepigraphik yazılardan olan *Letter of Aristeas*, uzlaşma tarafına daha yakın iken; Deuterokanonik yani Kutsal Kitap listesine sonradan eklenmiş yazılardan biri olan *4. Makabeler*, Yahudileri, asimilasyona uğramamaları için uyarılarda bulunmasıyla daha farklı bir tutum sergiler.[56]

Helenistik Yahudilik üzerinde önemli araştırmalarda bulunan kişilerden biri de David Winston'dur (1927--). Ona göre, her ne kadar ilk dönem Yunan kaynakları, Yahudileri felsefi nosyonun peşinden gidip ona uymaya çalışanlar şeklinde ifade etmeye çalışırken; Doğu kaynakları, Grekleri, Yahudilerin bilgelik geleneğini takip edenler olarak göstermeye çabalar. Bu konuda kesin bir karara ulaşmanın imkanı yoktur. Fakat Grek felsefe geleneği, diasporadaki Yahudi kafasına felsefenin tohumlarını ekmiştir.[57]

---

56. Irons, **The Use of "Hellenistic Judaism" in Pauline Studies**, s. 22-24; Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora**, s. 82-102.
57. David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, **History of Jewish Philosophy**, (ed. D.H.Frank-O.Leaman), (Routledge), New York, 1996, s. 38.

Görüldüğü üzere farklı ekolden yazarlar, 'Helenistik Yahudilik' veya Diaspora Yahudiliği denilen bir oluşumun ötesinde Filistin Yahudiliğinin de etrafında bulunan kültürlerden etkilendiğini ifade eder. Şimdi bu etkilenmenin görünen yüzünden başlayıp kavramsal boyuta doğru işleyiş tarzına bir göz atmak yerinde olacaktır.

Greklerde, şehrin merkezî unsurlardan biri hiç şüphesiz agora'dır. Agoralar, herkesin ulaşabileceği ve etrafı sütünlarla veya başka unsurlarla kaplı ticaret merkezidir. Bu bağlamda agoralar, sadece alışveriş merkezi değil aynı zamanda ticaret amacıyla oraya gelmiş insanların düşüncelerini paylaştıkları veya bir takım yeni akımlardan haberdar oldukları yerlerdir. Nitekim filozoflar orada görüşlerini aktarma imkanı buldukları gibi misyonerler de buralara gelip dinlerini insanlara duyurmaktadır. Agoraların yanında tiyatrolar ve gymnasiumlar da Grek kültürünün yayılmasında önemli fonksiyonlar icra eder. Tiyatrolarda Grek mitolojileri sahnelenirken ayrıca toplumsal olayların övüldüğü ve yerildiği bölümler de yer almaktadır. Gymnasiumlar ise sadece spor yapılan yerler değil aynı zamanda politik kulüplerin toplandığı ve Grek çoçuklar için bir nevi yüksek okul mesabesinde eğitim kurumu olma işlevini de haizdir. Ayrıca sivil ve dini yaşamın iç içe olduğuna dair en önemli işaret, gynmasiumlarda ve tiyatrolarda tapınak ve adak yerlerinin bulunmasıdır.[58] İskenderiye'de Yahudilere ait olup günümüze ulaşan eserlere bakıldığında bunların hemen hemen hepsinin Grekçe olması çok şaşırtıcı değildir. Helenistik bir kültür üzerine inşa edilmiş olan İskenderiye, bu düşünce sisteminin güzel bir göstergesidir.

Helenistik kültürü göstermesi yönüyle İskenderiye'nin bu özel konumunun dışında diğer yerlerde de bu kültürün önemli etkileri vardır. Bu bağlamda XVII. yüzyılda Roma'da ortaya çıkartılan bir Yahudi mezarlığı, kültürün nerelere yayıldığını göstermesi noktasında önemlidir. Bulunan mezarların birinin tavanında aşk tanrısının, tavuskuşunun, balığın ve bunların tam ortasında da zafer tanrıçasının çıplak bir adama taç giydirdiği hiç de beklenmedik freskler keşfedilir. Ayrıca iki tarafında Pegasus ve Merkür'ün temsilleri bulunmaktadır. Bir diğer mezarda Medusa da dahil bir çok Hele-

58. Murphy, **Early Judaism**, s. 95; Hengel, **Hellenism and Judaism**, I, s. 66-67.

nistik figür bulunur. Roma'nın dışında Kartaca ve İskenderiye'ye komşu olan Sicilya'da da bu türden fresklerle bezenmiş mezarlıklar keşfedilir. Malta ve Kuzey Afrika'daki kazılarda da benzer unsurlar belirir.[59] Kidron Vadisi'ndeki (Filistin) haham Bnei Hezir ve Jason'un mezarlarındaki Helenistik yapım tarzı ve dekorasyon, bu etkilenmeden din adamlarının dahi nasibini aldığını gösterir. Bu dönemde kullanılan eserler, linguistik açıdan değerlendirildiğinde Kudüs'te bulunan eserlerin yaklaşık yarısına yakınının Grekçe olması, dilin Kudüs'e kadar nüfuzunu göstermesi açısından önemlidir. Zira her ne kadar Grekçe, İskenderiye Yahudileri için temel dil olsa da Kudüs Yahudileri için de 'ikinci dil' konumundadır. Yine Alexander Jannaeus (MÖ. 103-76) döneminden itibaren paraların üzerinde Grekçe yazılar muntazaman görülmeye başlar. Ayrıca paraların üzerindeki çapa, bereket sembolü boynuz biçimli süslemeler, tekerlek, yıldız ve çiçek imgeleri, Helenistik kültürle olan sosyal ilişkinin boyutları açısından önemlidir.[60]

Yahudilik ve Helenizmin -Kudüs dahil- birbiriyle ilişkilerini ortaya konması açısından önemli bir literatür oluşturan Hengel, Yahudilerin, Helenistik kültür karşısındaki ilk şaşkınlıklarının ve etkilendikleri noktaların savaş teknikleri (ki bir süre sonra Yahudi paralı askerleri tarafından daha yakından tanınacak ve Kutsal Savaş konseptine dair nosyonun oluşmasına yardım edecektir), vergi sistemi, idari ve ekonomik faaliyetler olduğunu dile getirir.[61] Belirtilen bu başlıkların yanında Helenizmin giderek yaygınlaşması ile başta Grekçe olmak üzere Grek eğitimin ve felsefesinin, birçok yahudi

---

59. Erwin R. Goodenough, *New Light on Hellenistic Judaism*, **Journal of Bible and Religion**, 5.1, (Ocak-Mart) 1937, s. 23-24.
60. M.Christine Halpern Zylberstein, *The Archeology of Hellenistic Palestine*, **The Cambridge History of Judaism**, II, (ed. -W.D. Davies-L. Finkelstein), Cambridge, 1989, s. 20-21; Levine, **Judaism and Hellenism**, s. 41-42; Edgar Krentz, *The Honorary Decree for Simon the Maccabee*, **Hellenism in the Land of Israel**, (ed. J.J. Collins-G.E. Sterling.), Indiana, 2001, s. 155-166; Gregory E. Sterling, *Judaism Between Jerusalem and Alexandria*, **Hellenism in the Land of Israel**, (ed. J.J. Collins-G.E. Sterling.), Indiana, 2001, s. 272-273.
61. Helenizmin bu bağlamdaki etkileri hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz.: Martin Hengel, **Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period**, I, (terc.: John Bowden), Minneapolis, 1974, s. 32-57.

düşünür üzerinde etkili olduğu söylenilebilir. Hatta her ne kadar Grek dünyasına karşı bir tutum içinde olduğu belirtilse de Essenilere ait olduğu düşünülen Qumran yazılarında da Grekçe fragmanlar bulunmaktadır.[62] Ayrıca İskenderiye Yahudileri ile Kudüs Yahudilerinin asimilasyon denilebilinecek sürece ne tür bir karşılık verdikleri her ne kadar sosyo-kültürel yapılarıyla ilgili olsa da çıplak ve kanlı spor müsabakalarının da yapıldığı gymnasiumlara Philo dahil birçok kişinin herhangi bir rahatsızlık hissetmeden gitmesi, en azından iki şehir arasındaki farkı göstermesi yönüyle önemlidir.

Sosyal hayattaki bu etkilere binaen dini çevrelerdeki tutuma da kısaca bakmak yerinde olacaktır. Grek kültüründe sistemleştirilmiş olan Hermeneutik yöntemin, rabbiler arasında nasıl işlerlik kazandığı ve bunun kaynağı ile ilgili farklı tutumlar vardır. Bazı araştırmacılara göre, terminoloji Greklerden alınmış olsa dahi işleyişi Yahudilik sınırları içindedir. Öte yandan sadece terminolojinin değil bunun işleyiş yönteminin de Helenistik model çerçevesinde geliştiğini savunanlar da bulunmaktadır. Hatta Yahudi tarihinde önemli bir kişi olan Hillel ve geleneğinin, İskenderiye ile bağlantısının olduğunu dile getirilir. Ferisi gelenek içinde Hermeneutik metodun sistemli bir şekilde kullanıldığına dair elde net bilgi olmamakla beraber bu metodun belirginleştirildiği ve ötekileri de etkilemeye başladığı bir dönemde Hillel'in böyle bir usulü yaygınlaştırmış olabileceği daha makuldür.[63] Çünkü dönemin parametreleri, literalizmin getirdiği problemlerin çözümünde önünde duran sistemleştirilmiş bir metodu kabul edip kullanmaya elverişlidir. Böylece literal yaklaşım sonucu öne çıkan meseleler, alegorik bir yorum tarzı ile açıklanabilir.

Dini çerçevedeki etkilenmeyi anlatması bakımından I. ve II. Makabeler kitapları önemlidir.[64] MÖ. II. yüzyıl civarında yazıldığı kabul edilen II. Makabeler kitabına göre Bünyamin oymağından olan Simon

62. Hengel, **Judaism and Hellenism**, I, s. 60-61; Morton Smith, *The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism*, **Bulletin of the John Rylands Library**, XL, 1958, s. 483.
63. Levine, **Judaism and Hellenism**, s. 113-116.
64. I-II. Makabeler kitabı, İskender'in fetihlerinden başlayıp Makabi ailesinden Mathathias önderliğinde Antiochus IV'e karşı Yahudilerin kurtuluşlarını nasıl kazandıklarının anlatıldığı Deuterokanonik eserdir. Bu yazılar, Katolikler tarafından Trent Konsili (1546) sonrası, Kutsal Kitap listesine eklenmişlerdir.

adında bir kişi tapınağa yönetici atanır ve kentin gelir kaynaklarının dağıtımı konusunda başkahin Onias ile anlaşamaz. Bunun üzerine Kili-Suriye ve Fenike'de askerî vali olan Tarsus'lu Apolonyus'a gider. Ona, Tapınakta olan hazinenin gelirinden bahsedince o da Kral Seleucus IV'e gidip bu durumu aktarır. Kral, Heliyodorus adında bir kişiyi, Tapınağın içindeki gelirleri araştırması için gönderir. Sonuçta mucizevi bir şekilde Heliyodorus, sayım yaparken yaralanır, gözleri kararır ve ardından tekrar görmeye başlayınca bu işe son verir. Ancak bu kavga, sonraki kral, Antiochus Epiphanes'e kadar ulaşır. MÖ. 175'de Haham Jason, Antiochus'a gider ve rüşvet verme vaadiyle başhaham olmayı talep eder. Antiochus başa geçince onu başhaham yapar ve o da Tapınağın yanına bir gymnasium ve gençler için kulüp kurar. Böylece bu bölgedeki halkın, Helenistik kültüre uygun bir yaşam tarzı benimsemelerine yardım eder. Gençleri, Grek şapkası takmaya teşvik eder ve toplumda çok aşırı derecede Helenleşme belirtileri görülür. Hatta Jason, Herkül adına sunulması için üçyüz gümüş dirhem gönderir. Onun zamanında Helenizm o denli yayılır ki kahinler sunak başındaki dinsel törenlerle hiç ilgilenmezler. Atalarının değer verdiği tüm davranışları küçümseyip Helenizm'e büyük önem verirler.[65] Ancak bir süre sonra Antiochus, Jason'dan memnun olmamaya başlayınca başkahinliğe, Menealus'u atar. Bundan sonra da birçok tatminsizlik ve kargaşa dolayısıyla IV. Antiochus, Yahuda'ya gelir ve burayı talan edip Tapınağın en kutsal yerine kadar girer. Nitekim bir süre sonra da yukarıda bahsi geçen Makabiler ayaklanması baş gösterir.

Diaspora Yahudileri arasında Grekçe temel dil olmaya başladıktan sonra Greklerde olduğu gibi Tanrı'ya, 'Theos' denilmeye başlanılır ve sinagoglardaki ibadet dilinde Grekçe yer alır. Birçok Yahudinin, sünnet olmayı bıraktığı ve Yahudi olmayanlarla evlenmeye başladıkları aktarılır. Aslında Greklerle Yahudilerin yolu değişik şekillerde karşı karşıya gelir. Zira İskender sonrası, kendi kendini yöneten şehir devlet sisteminin çökmesi, Grekleri bireyselliğe itti-

---

65. 2. Makabeler, 4. Burada ilginç olan nokta, 'Hellenismus' kelimesi, önceden Grek diline hakim kişiler için kullanılırken ilk kez burada kültürü ve bir yaşam formunu ortaya koyacak şekilde açıklanmıştır. (J.J. Collins-G.E. Sterling (ed.), **Hellenism in the Land of Israel**, Indiana, 2001, s. 2; Hengel, **The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ**, s. 7-9.

ği gibi; eski milli devletlerinin ve Tapınağın çökmesi de Yahudileri bireyselliğe götürür. Nitekim İsrail'in kutsal geleceği düşüncesi, yerini İsraillilerin kutsal geleceği fikrine bırakır. Böylece Greklerin, bireysellik ve evrensellik arasındaki paradoksunun aynısını Yahudilerin de yaşadığını belirtilebilir. Zira 'Yahve, tüm insanlığı kapsayan bir Tanrı mıdır yoksa değil midir?' gibi bir soru, tam da bu bağlama oturmaktadır.[66]

Pagan yaşam biçimine karşı verilen cevapların niteliği de önemlidir. Bu noktada asimilasyondan, tamamen karşı çıkmaya kadar geniş bir alan bulunmaktadır. Örneğin Yahudiler söz konusu olduğunda Kutsal Kitap'ın bahsettiği üzere Midyanlı kadınların, bazı Yahudi gençlerini politeizme doğru çekmeleri[67] veya Yahudilerden bir grubun, kendi kararlarını kendilerinin vermesi ve dolayısıyla özgür olmayı seçmeleri,[68] asimilasyon süreci konusunda önemli ipuçlarıdır. Yine Philo'nun bazı pasajlarında da görüleceği üzere bir takım Yahudiler şiir, müzik, heykel ve resim gibi alanlarda pagan kültürüne doğru eğilim gösterirler. Ayrıca değişik bölgelerde tanrı olarak telakki edilen objelere tapmaya, başkalarına ait tapınaklara gidip onlarla beraber eğlenip kurban sunmaya ve aynı zamanda Yahudilik içinde kalmaya çalışmışlardır.[69] Aslında paganların oluşturduğu bir kültüre katılmak veya ne kadar uzak durmak gerektiği konusunda, o sırada yeni oluşan Hıristiyanlığa girmiş kişilerin de zihinlerinin çok karışık olduğu görülebilmektedir.[70]

---

66. Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 224-227.
67. Sayılar, 31:16.
68. Flavius Josephus, **The Antiquities of the Jews**, IV, 6, (**Josephus Complete Works**'un içinde), (terc.: William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960, s. 92-93.
69. Spec. Leg., I, 28-29; 315-316. Bu kişiler, bir taraftan pagan kültürle iç içe bir yaşam sürerken, öte yandan Yahudilik içinde de kendilerini konumlandırabilmektedirler.
70. Vahiy Kitab'ında Bergama'dakilere "Aranızda Balam'ın öğretisine bağlı kalanlar var. Putlara sunulan kurbanların etini yemeleri ve cinsel ahlaksızlıkta bulunmaları için İsrail oğullarını ayartmayı Balak'a öğreten Balam'dı" (2:14) ve Tiyatira'daki topluluğa "kendini peygamber diye tanıtan İzebel adlı kadını hoşgörüyle karşılıyorsun. Bu kadın, öğretisiyle kullarımı saptırıp cinsel ahlaksızlıkta bulunmaya ve putlara sunulan kurbanların etini yemeye yöneltiyor" (2:20) şeklinde yapılan sitemlerde bu nokta gayet açıktır. Böylece ilk dönemde kendisini Hıristiyanlık içinde addetmekle beraber yine de pagan kültürle

Buraya kadar sosyal ve dini çevrelerdeki fenomenler üzerinden etkilenme sürecine dair bilgi aktardıktan sonra bunun, 'numene' yani öze doğru nasıl nüfuz ettiğini göstermek için Philo öncesi 'Helenistik Yahudiliği' oluşturan çizgiye ait kitaplara bakmak gereklidir. Yahudiliğin Helenleşmesi denilebilecek süreçte önemli ve hatta Yahudilik içinde düşünürsek zirveyi temsil eden Philo, tarih içinde kendiliğinden ortaya çıkmış ve bir istisna olarak durmamaktadır. Her ne kadar Helenleşmenin süreci hakkında farklı sıralamalar yapılabilse de David Winston, bu çizgiyi şöyle sıralar: Sokratik diyaloglara benzeyen Vaiz / *Qoheleth*'in yazarı; Platonculuktan daha çok Stoacı felsefeyi yansıtan *Ben Sirak;* Tanrısal Logos, ruh-beden ayrımı, bozulan/çürüyen beden ile ebedi ruh gibi Platonik temaların öne çıkarıldığı *The Wisdom of Solomon*; ebedi ruha ve Tanrısal Logos'a vurgu yapan *The Fourth Book of Maccabees*; öğrenme sevgisi ile kurtuluşa vurgu yapan *Pseudo-Aristeas;* Tora'nın felsefi olarak anlaşılmasına gayret eden *Aristobulus* ve *İskenderiyeli Philo*.[71] Helenistik Yahudilik denilen düşünce yapısına sahip metinlere geçmeden önce bu çizgide önemli olan birkaç kişiyi daha bu sıralamaya ekleyerek konuyu detaylandırmaya çalışacağız. Bu noktada sadece Helenizm-Yahudilik karşılaşmasının yanında görüşleri ile bir anlamda Yahudilikte 'rasyonelleştirmeyi' de yerine getirmeye çalışan yazılar önemlidir.

Qoheleth veya Türkçeye Vaiz olarak tercüme edilen kitap, son dönemlerdeki görüşe göre MÖ. II. yüzyıl civarında yazılmıştır. En temelde hayat-bilgelik-acı ve Tanrıya güven çizgisinde olayları aktaran eser, 'bunlar Kudüs'te krallık yapan Davut oğlu Vaiz'in

asimilasyon çerçevesinde ilişki içinde olanların bulunduğu görülebilir. Bu hususta yaşanan ikilemle ilgili bkz.: Borgen, **Early Christianity and Hellenistic Judaism**, s. 18-24.

71. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 39-54. Başka bir sıralama için bkz.: Goodenough, **By Light, Light**, s. 266-305. Bu noktada kendisi de Yahudi olan Wolfson'un yorumu ilgi çekicidir. Ona göre Helenistik kültürden bir grup hariç herkes etkilenmiştir. İskenderiye'deki Yahudi nüfus, bu akıma karşı kendi inançları çerçevesinde bir felsefe ortaya koymuşlardır. (Hanry A. Wolfson, **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam**, I, Cambridge, 1948, s. 4.) Bilgelik geleneğinin iki tür çizgisinden bahseden Wolfson, birincisini Tanrı tarafından Yahudilere verilen Yasa olarak açıklarken; ikincisini insanların -Tanrının yardımıyla- kendi gayretleriyle bulmaları gereken hikmet şeklinde açıklar. (Age., s. 21.)

sözleridir'[72] diye başlar. Kendi tecrübelerini 'bilgi' olarak aktarması, Sokratik diyaloglara benzer söylemi[73], Tanrının yaptığı işin anlaşılamayacağı[74], her şeyin 'boş/anlamsız' olduğu[75] ve en önemlisi bilgeliğe dair yaptığı söylemler, Helenistik kültür ile ilişkiye girmiş bir kişinin retoriğine çok benzemektedir.[76] 'Önce ne olduysa yine olacak, önce ne yapıldıysa yine yapılacak, Güneşin altında yeni bir şey yok. Var mı kimsenin bak bu yeni diyebileceği bir şey? Her şey çoktan bizden yıllar önce de vardı. Geçmiş kuşaklar anımsanmıyor, gelecek kuşaklar da kendilerinden sonra gelenlerce anımsanmayacak'[77] pasajı, Grek kozmolojisindeki ebedi (dairesel) dönüş düşüncesine çok yakın bir duruş sergiler. Ayrıca metnin, Tanrıya ve insana dair referanslarında evrensel denilebilecek vurgular içermesi, Helenistik düşünce tarzının izleri olarak algılanmaktadır.[78] Kutsal Kitap literatürüne Qoheleth kitabının dahil edilmesi, MÖ. II. yüzyılın başlarından itibaren Grek felsefesinin Filistin'de de etkisinin bulunduğunu gösterir.[79]

MÖ. III. yüzyıla ait olduğu belirtilen ve LXX'in dışında Helenistik-Yahudilik çizgisindeki elimize ulaşmış en eski Grekçe metnin yazarı olan tarihçi[80] Demetrius, Helenistik Yahudiliğe ait önemli referanslarda bulunmaktadır. 'Adem ile Yusuf'un Mısır'a gelmesi arasında 3.624; Tufan'dan Yakup'un Mısır'a ulaşması arasında 1.360 ve İbrahim'in seçilmesinden onunla beraber olanların Mısır'a gelmesi arasında da 215 yıl vardır'[81] şeklinde tarihler ortaya koyan Demetrius, Patriarkların (Ataların) yaşlarına dair de oldukça ilginç bir tarihçi yaklaşımı sergiler. Nitekim bu tür eğilimleri dolayısıyla Demetrius'un yaklaşı-

72. Vaiz, 1:1.
73. Vaiz, 2:2, 17; 7:26.
74. Vaiz, 3:11; 7:23-24; 8:17.
75. Vaiz, 1:2; 2:17; 3:19; 8:9-17.
76. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 39; Hengel, *The Political and Social History of Palestine From Alexander to Antiochus III, (333-187 BCE)*, II, s. 62; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 223.
77. Vaiz, 1:9-11.
78. Hengel, **Judaism and Hellenism**, I, s. 117.
79. Julius Guttmann, **Philosophies of Judaism**, New York, 1964, s. 19.
80. Carl R. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), (ed. H. W. Attridge), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), California, 1983, s. 51-54; Nikolaus Walter, *Jewish-Greek Literature of the Greek Period*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989, s. 387-388.
81. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 73.

mı, Grek tarih yazıcılığına benzer bir tutum sergilemektedir.[82] Ayrıca İbrahim'in amcası Lavan'ın, cariyesi Zilpa'yı büyük kızı Lea'nın hizmetine[83] verdiği yönündeki metin, Demetrius tarafından küçük kızı Rahel olarak açıklanır. Buradan onun başka bir versiyon kullandığı yorumu yapılabilir. Dikkatlerin çekilmesi gereken bir diğer husus da 'erotapokriseis' yani 'soru-cevap' şeklindeki bir tür yazım tarzının, Demetrius'da da görülmüş olmasıdır. Bu tür bir yazım tarzının, 'Helenistik' bir karakter arzettiği ve kimi zaman, apolojetik bir karakterde kullanıldığı da ifade edilebilir.[84] Nitekim soru-cevap şeklindeki bu türün, Philo'da da ortaya çıktığını göreceğiz.

Eupolemus, Yahudilere karşı yapılan eleştirilere cevap vermekle beraber Yahuda bölgesinde Grekçe konuşan bir tarihçi olması hasebiyle Helenistik Yahudiliğe dair izlerin sürülebileceği bir metne sahiptir. Eupolemus'un *Concerning the Kings in Judaea* adlı eserinin, MÖ. 158-157 civarında[85] yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin sadece fragmanlarına sahibiz. Birinci fragmana göre 'ilk bilge kişi, Musa'dır ve alfabeyi ilk olarak Yahudilere o vermiştir. Fenikeliler, Yahudilerden ve Yunanlılar da Fenikelilerden bu alfabeyi almıştır'.[86] Bu iddia, bir süre sonra Philo ve ilk dönem kilise babalarınca da tekrarlanacaktır. Ayrıca metnin diğer fragmanlarında Davut ve Süleyman'ın hükümranlığına ait bilgilere yer verilirken bunların abartıldığı görülebilmektedir. Yine metinlerde tapınağa dair çok ciddi vurgular olmasına rağmen Yahudi yasası ile ilgili çok fazla bilgi verilmemesi de dikkat çekicidir.

Tapınağın yapılması ve Davut'tan sonra yerine Süleyman'ın geçmesinden bahsettikten sonra Eupolemus, bu olayın başkahin Eli'nin huzurunda gerçekleştiğini[87] belirtir. Oysa Eli'nin, Samuel zamanında Şilo'da kahinlik[88] yaptığı bilinmekle beraber Süleyman'ın zamanında

---

82. Borgen, **Philo of Alexandria**, s. 38.
83. Tekvin, 29:24.
84. Pieter W. Van der Horst, **Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context**, Tübingen, 2006, s. 115-116.
85. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 93; John R. Bartlett, **Jews in the Hellenistic World**, Cambridge, 1985, s. 56-59.
86. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 113.
87. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 119.
88. I. Samuel, 1-4.

başkahinliğine dair bir delil bulunmamaktadır. Bu dönemdeki başkahin, Zadok'tur. Eupolemus, görüleceği üzere başka bir kaynaktan bu bilgiyi aktarmış olmalıdır. Nitekim Süleyman'ın hükümdarlık nüfuzunun yayıldığı alanlar meselesinde de Kutsal Kitaplardaki anlatılara ek bir takım bilgiler vardır. Süleyman'ın yaptığı tapınağın boyutları, I. Krallar'a göre uzunluğu atmış; genişliği yirmi; yüksekliği otuz arşın[89] iken Eupolemus'a göre uzunluğu atmış, genişliği atmış[90] arşındır. Bu noktalar, onun Helenistik Yahudi çevrelerce kabul görmüş başka bir takım kaynakları kullandığını göstermektedir.

Artapanus'un, *On the Jews* adlı eserini MÖ. II. yüzyılda yazdığı iddia edilir. Yahudilerin, İbrahim döneminden önce Grekçe 'Hermiouth' şeklinde isimlendirildiğini ifade eden Artapanus, İbrahim'in yirmi yıl kadar Mısır'da kaldığını, burada onlara astroloji öğrettiğini zikreder. Ardından onun, Suriye'ye (Kenan bölgesine) geçtiğini ve Mısır'ın zenginliklerine hayran kalan bazı kişilerin onunla beraber dönmediğini belirtir.[91] İbrahim'in soyundan gelen Yakup oğlu Yusuf'un, diğer oğullarından bilgelik ve anlayış noktasında daha sivrildiğini ve bundan dolayı onu kıskandıklarını dile getirir. Bunun devamında da Yusuf'un ricası üzerine, Araplar tarafından Mısır'a götürüldüğünü söyler.[92] Böyle bir girişle, İbrahim ve Yusuf'un bilgelikteki rolüne ve bir anlamda 'kültür getirici' yönüne vurgu yapılarak kültürel açıdan Greklerden daha ileri olma teması işlenir. Yusuf'un reformları ve Asenath ile evlenmesinden sonra birçok Yahudinin, Mısır'a geldiğini ve Athos ile Heliopolis'de iki tane tapınak yaptıklarını[93] aktarır.

Musa'nın evlatlık edinilmesine değinen Artapanus, Musa'nın Grekler tarafından 'Mousaios' şeklinde isimlendirildiğini ve onun, Orpheus'un[94] hocası olduğunu, yetişkinliğe erdiğinde gemi, kaldıraç, silah, su çekme aletlerini yapmayı ve felsefeyi Mısır'daki in-

---

89. I. Krallar, 6:2. Ayrıca II. Tarihler'e göre boyu atmış; genişliği yirmi; yüksekliği de 120 arşın olarak belirtilir. (II. Tarihler, 3:4).
90. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 125.
91. Holladay, **age.**, s. 205.
92. Holladay, **age.**, s. 207.
93. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 207.
94. Orpheus, bazılarına göre gerçekten yaşamamış efsanevi bir isim veya mitolojik bir şair olarak görülmesine karşın, antik Yunan'a bilgeliği Pisagor ve Platon'dan önce getirmiş bir kişiliktir.

sanlara öğrettiğini[95] zikreder. Yazar, Grek felsefesinde Orpheus'un önemli bir yerinin bulunduğunun farkındadır. Böylece Greklerin, felsefeyi İbranilerden aldığı tezinin temelini çok açık bir şekilde ifade ederek bu hususta Helenistik Yahudilerin ve ilk dönem kilise babalarının önünü açmaktadır. Ayrıca burada Musa, 'kültür getirici' bir fonksiyonu icra eden kişilik olarak sergilenir.

Musa'nın Mısır yönetimine dair yaptığı reformlardan sonra onun, Tanrısal bir lütfu haiz olduğu ifade edilip kutsal yazıları yorumlaması yönüyle onun, Hermes diye adlandırıldığı[96] aktarılır. Grek kültüründe retorik tanrısı olarak algılanan ve Mısır'da alfabenin mucidi, sanatın öncüsü şeklinde kabul edilen Hermes'in, Musa ile ilişkilendirilmesi, yazarın onu nereye koymaya çalıştığını göstermesi açısından önemlidir. Etyopyalılarla savaşan Musa'nın, onları yendikten sonra onlara 'sünnet olmayı öğrettiği' aktarılır ki bu hem sünnetin Mısırlılar tarafından MÖ. III. yüzyılda yapıldığına dair bir doküman hem de Musa'nın kültür taşıyıcılığı rolünün gösterilmesine bir diğer örnek olarak okunabilir. Musa'nın Arab bölgesine kaçıp ardından Mısır'daki halkını kurtarmak için geldiğinde Firavun'un, 'neden geldin?' şeklindeki sorusuna Musa, 'kainatın Tanrısı (despotes), Yahudileri kurtarmamı emretti'[97] diye cevaplar. Bu Tanrının evrensel/despotes şeklinde isimlendirilmesi diğer Helenistik Yahudi yazarlarında da görülecek bir tanımlamadır.

Aristobulus, MÖ. II. yüzyılın ortalarında yaşamış, bilinen ilk Yahudi filozoftur. Hayatı hakkında veya böyle bir kişinin varlığı ile ilgili farklı görüşler[98] bulunsa da ona dair ilk referans, II. Makabeler adlı Deuterokanonik literatürde bulunur. Bu metinde Aristobulus, Kral Ptolemy'nin özel öğretmeni, meshedilmiş kahinler ailesine mensup ve Mısırlı bir Yahudi[99] şeklinde tasvir edilir. Makabeler'de

---

95. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), s. 209.
96. Holladay, **age.**, s. 211.
97. Holladay, **age.**, s. 215- 217.
98. Aristobulus'un hayatı ve ona ait fragmanların değerlendirilmesi hakkında bkz.: Carl R. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), (ed. Martha Himmelfarb), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), Georgia, 1995, s. 43-60; Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 144; Walter, *Jewish-Greek Literature of the Greek Period*, II, s. 389.
99. II. Makabeler, 1:10.

böylece tanımlanan Aristobulus'un eserine dair fragmanların, Philo'nun da yazılarını aktaran İskenderiyeli Clement, Eusebius ve Origen gibi kilise babalarından gelmesi bu kişilerin de kendilerini anlamlandırdıkları alanı göstermeleri bakımından dikkat çekicidir. Aristobulus'un Yahudi bir yazar olduğuna dair ilk referans, Clement'de bulunur. Clement, onu felsefenin kökeninde Kutsal Yazıları gören ve alegorik yaklaşım tarzını benimseyen biri olarak aktarır. Nitekim Clement'in ardından Eusebius da onu, belirtilen çerçevede tasvir eder.[100] Buna ilaveten Origen, onun, Philo'dan önce Yasa'nın alegorik yorumuna dair yazıları bulunan ve sofistike tarzda eser yazan bir kişilik[101] olduğunu ifade eder.

Philo, Kutsal Yazıların yorumunda bir geleneğin takipçisidir ve onun öncüsü olarak Aristobulus'u zikretmekte hiçbir sakınca yoktur.[102] Zira Aristobulus, Kutsal Kitap ile Grek felsefesini birbirine bağlamaya çalışan ilk kişi olmasıyla bilinir. Musa'nın felsefi bir dile sahip olduğunu, bunu Pisagor, Sokrat ve Platon'un[103] aldığını ve Yahudi yasalarının İskender'in fethinden önce tercüme edildiğini belirtir. Musa'nın öğretileri ile Grek düşüncesindeki, Logos'u birbirine yakın gösterip Tanrı ile Zeus'un[104] sadece isim farklılığı olduğunu iddia eder. Collins'in de ifade ettiği üzere Aristobulus, Yahudi geleneği ile Helenistik kültürü birbirine yaklaştırmaya çalışan –bilinen- ilk filozoftur. Hakikatin birliğini savunup Kutsal Kitap'ın bildirdiği ile felsefenin hakikatin birbirini nakzetmeyeceğini söyler. Yahudilikteki Bilgelik ile Helenistik kültürdeki Logos'u birleştirmeye çalışır.[105] Ayrıca LXX denilen Grekçe Kutsal Kitap çevirisi hakkın-

---

100. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), s. 46.
101. Holladay, **age.**, s. 48.
102. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 49.
103. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), s. 137, 153, 159, 163.
104. Holladay, **age.**, s. 173.
105. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), s. 181; A. Yarbro Collins, *Aristobulus: A New Translation and Introduction*, **The Old Testament Pseudepigrapha**, (ed. James H. Charlesworth), II, New York, 1983-1985, s. 831-835. (Aktaran: James R. Van Cleave, **Plato and Jesus**, The Claremont School of Theology (Yayımlanmamış Doktora Tezi), California, 2003, s. 237-238).

da bunun Ptolemy Phaladelphus ve babası için tercüme edildiğini[106] de bildirmesi yönüyle bu literatüre katkıda bulunur.

Musa'nın, birçok seviyeye hitap eden bir dil kullandığını iddia eden Aristobulus, bundan dolayı sadece metnin zahirine değil onun altındaki derin anlamlara da dikkatleri çeker. Ardından Kutsal Yazıları, işte böyle bir usulle yorumlayacağını belirten Aristobulus, bu açıklamalar esnasında meydana gelebilecek hata veya hataların Musa'ya değil kendisine ait olduğunu zikreder.[107] Grekler'deki, idealar düşüncesinin kutsal yasalarda alegorik olarak yer aldığını[108] iddia eden metin, kozmozun yaratılmasıyla ilgili sayıları[109] ve Kutsal Yazılarda geçen Tanrının eli, kolu, yüzü ve ayakları şeklindeki tanımlamaların, 'O'nun güçleri'[110] şeklinde mecazi bir anlama geldiğini söyler. 'Tanrının güçleri' şeklindeki bir ifadenin geniş bir şekilde tanımlanmasını Philo'da göreceğiz.

Tanrının yedinci günde (şabat) dinlenmesinin bazı kişiler (Meşşailer/Aristocular) tarafından O'nun eyleminin durduğu şeklinde yorumlanmasını doğru bulmayan Aristobulus, buradaki kastın Tanrının kozmoza koyduğu bir düzen ve bunun sürekliliğine işaret[111] olarak algılanmasının gerektiğini belirtir. Her ne kadar Aristobulus, Yahudi geleneğinin Helenistik kültüre öncelediğinden bahsetse de Kutsal Kitap, literal bağlamda birçok problemleri de bünyesinde taşımaktaydı. İşte bu tür problemlerin çözümlenmesi için metnin, alegorik yorumuna ihtiyaç vardı. Bu problemli alanları daha geniş bir şekilde ele alıp bu iddiayı alegorik yorum metoduyla ortaya koymak, Philo'ya kalıyordu.[112]

Tanrının Sina Dağı'na inmesi,[113] Aristobulus'a göre kosmozun yaratılması ve Tanrının buna değişmez bir yasa koyması anlamı-

---

106. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), s. 131.
107. Holladay, **age.**, s. 137.
108. Holladay, **age.**, s. 135.
109. Holladay, **age.**, s. 179.
110. Holladay, **age.**, s. 135, 139.
111. Holladay, **age.**, s. 183.
112. David Winston, *Philo and Hellenistic Jewish Encounter*, (Studies in Hellenistic Judaism), **SPhA**, 7, 1995, s. 135; Levine, **Judaism and Hellenism**, s. 25; Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 156.
113. Çıkış, 19:18-20.

na gelir. Zira herşey, bulunduğu konumunu Tanrıya borçludur. Bundan dolayı hiçbir şeyin, diğerinin yerine geçmediğini yani ne Güneş'in, Ay; ne de Ay'ın Güneş olmadığını ve bunun da bir prensip yani Logos[114] çerçevesinde gerçekleştiğini söyler. Burada gördüğümüz herşeyin içindeki prensip yani Logos'la, bir süre sonra Philo ve Hıristiyan yazarlarda daha net bir şekilde karşılaşacağız. Hatta Tanrının, Sina'da Musa ile görüştüğü sırada dağın üstünü bir bulutun kapladığını ve bir ateşin bulunduğunu kaydeden Aristobulus, bu olayın bir milyondan daha az olmayan kişi tarafından görüldüğünü kaydettikten sonra Tanrının, inişinin 'lokal' değil, evrensel[115] olduğunu ileri sürer.

'İlahi sesi, konuşulan dil olarak anlamamak gerekir, çünkü ondan kasıt, Tanrının yaratıcı eylemidir. Musa'nın, Yasada söylediği gibi dünyanın yaratılmasına dair her şey, Tanrının kelamı (Logos) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Kutsal Kitap'ta 'Tanrı söyledi ve o da varoldu denmiştir'[116] söylemiyle, kosmoz-Logos-Tanrı ilişkisini çok net bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca kutsala saygı, adalet, itidal gibi temel erdemlerin, Yasa'nın her tarafına nüfuz[117] ettiğini dile getirir.

Şabat'ın, Tanrı için değil, hayatın içindeki zorluklar karşısında insanlar için bir dinlenme günü olarak konulduğunu belirttikten sonra Aristobulus, bunun 'daha derin anlamda' ilk gün yani ışığın başlangıcıyla her şeyin görülmeye başlandığı zaman dilimi olarak algılanabileceğini söyler.[118] Bu tema önemli bir ayrıntıdır. Çünkü Şabat bu şekilde alegorik anlamda yorumlanmakta ve ışık ile bağlantılandırılarak 'aydınlanma' kaynağı olarak gösterilmektedir. Ardından da bu günün Grekler için de kutsal olduğuna delil olarak Homer ve Hesiod'dan[119] alıntılar yapılmaktadır. Nitekim Şabat'ın Philo ve Pavlus dahil ilk dönem Hıristiyan babaları için de alegorik bir yorumu vardır. Bütün bunlar göstermektedir ki Arisitobulus'un

114. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), s. 141.
115. Holladay, **age.**, s. 145.
116. Holladay, **age.**, s. 163, 165.
117. Holladay, **age.**, s. 175.
118. Holladay, **age.**, s. 179.
119. Holladay, **age.**, s. 189.

arkasında Bilgelik'ten (Wisdom of Solomon) Philo'ya kadar geniş bir alanı kapsayan bir çizgi bulunmaktadır.[120]

M.Ö. II. yüzyılda yaşamış Yahudi tarihçi Aristeas'a atfedilen *The Letter of Aristeas* adlı Pseudepigraphik dökümanın MÖ. 285, 150 ve hatta 63 gibi farklı tarihlerde yazıldığı üzerinde görüşler vardır.[121] Bu mektupta, Septuagint denilen Eski Ahit'in II. Ptolemy döneminde Grekçeye tercüme edilmesi aktarılır. Ancak mektup bu özelliğinin yanında ayrıca satır aralarında bazı konulara da ışık tutar. İlk olarak burada tercüme işini gerçekleştiren yetmiş iki kişinin, hem Yahudi literatürünü hem de Grek felsefesini çok iyi bildiği belirtilir.[122] Burada dikkatlerden kaçmaması gereken ikinci nokta da bu kişilerin, Filistin kökenli Yahudi olduklarıdır. O halde mektuba dayanarak bu kişilerin Grek felsefesine aşina oldukları doğru ise Filistin'de dahi Helenleşmenin boyutlarını okuyabiliriz. Üçüncü husus ise Yahudilerin Tanrısının, Greklerin tanrısı Zeus ve Romalıların tanrısı Jove (Jüpiter) ile aynı olup sadece isimlerinin farklı olduklarıdır.[123] Son olarak da Yahudi filozofların teolojisinde, Orta Platonculuğa[124] doğru bir eğilimin olması dikkatleri çeker.[125] Bu bağlamda mektup, Yahudilik içindeki Helenleşme temayülünü ve Philo'nun aslında bir çizginin devamı olduğunu göstermesi yönüyle önemlidir.

'Tek bir yaratılış formu olmasına rağmen, Yahudilikte neden bazı şeyler helal ve bazıları haramdır?' gibi bir soruya mektup, 'sen, yaşamın bize gösterdiği sonuçlara göre bir hükme varıyorsun... Yasa koyucumuz, kutsiyetin ve doğruluğun prensiplerini koydu ve bunu tafsilatlı bir şekilde bize açıkladı. İlk olarak, sadece bir Tanrı vardır ve onun gücü, tüm kainatta tezahür etmiştir. Her şey onun hükümranlığı altında olduğu için onun bilgisinden hiçbir şey kaçmaz'[126]

---

120. Hegermann, *T.ie Diaspora in the Hellenistic Age*, II, s. 144.
121. Mathias Delcor, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989, s. 498; Bartlett, **Jews in the Hellenistic World**, s. 16-17; Drummond, **Philo Judaeus**, I, s. 234-235.
122. Letter of Aristeas, 121-122.
123. Letter of Aristeas, 15-18.
124. Platon felsefi etrafından gelişmiş olan ve yaklaşık MÖ. 130 ile MS. II. Yüzyıl arasında varlığını devam ettiren ekole denir.
125. Cleave, **Plato and Jesus**, s. 238-239.
126. Letter of Aristeas, 128-137.

der. Böylece her şeyin üstünde olan Tanrının, tüm evrenin prensiplerini bildiğini ve buna binaen insanlar için iyi olacak şeyleri emrettiğini ve kötü olacak şeyleri de yasakladığını söyler.

Bundan önceki dökümanlarda olduğu gibi Musa'yı bilge olarak tasvir eden metin, Yahudilere getirilmiş olan sınırlamaların, onların bedenlerinin ve ruhlarının temiz kalmaları[127] için olduğunu dile getirir. Ayrıca hayvanların koşer sayılması ile ilgili metinde geçen geviş getirme şartının, yaşam ve varlığı hatırlama[128] anlamına geldiği yönündeki alegorik yorum tarzı, bu çizginin bir sonraki merhalesinin öncüsü gibidir. Nitekim geviş getirme ile insanın elde ettiği bilgiyi özümsemesi arasında kurulacak alegorik bağlantı, Philo'da[129] daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Mektup verdiği kısa bilgilerden sonra kral ile buluşma ve kralın onlara sorduğu sorulara verdikleri cevapları aktarmaya başlar. Tanrıdan korkup halkına merhametli davranırsa, krallığının ebediyete[130] kadar süreceği yorumuyla karşılaşan kral, 'en yüce *iyilik* nedir?' şeklinde bir soru sorar. 'Tanrının, *evrenin* kralı olduğunu ve her şeyin, Tanrıdan geldiğini bilmektir'[131] biçiminde verilen yanıt, Tanrıya biçilen *evrensellik* temasının gelişmesi noktasında önemlidir. Nitekim Tanrının her daim evrende çalıştığına ve her şeyi bildiğine inanmak[132], mektuba göre dindarlığın en önemli işaretidir. Ayrıca kişinin kendi kendini yönetmesini ve dürtüleri ile arzularının peşinden koşmamasını[133] en iyi yönetim şekli olarak gösteren metin, ruhun, Tanrısal güç tarafından güzellikleri alıp kötülükleri reddetme eğilimine sahip olması hasebiyle bilgeliğin öğretilebileceğini[134] savunur. İnsanın tabiatına[135] dair vurgular yaptıktan sonra mektup, LXX tercümesinin nasıl tamamlandığına dair bilgiler verir.

---

127. Letter of Aristeas, 139.
128. Letter of Aristeas, 153-156.
129. Spec. Leg., IV, 107-108.
130. Letter of Aristeas, 187-189.
131. Letter of Aristeas, 195.
132. Letter of Aristeas, 210.
133. Letter of Aristeas, 221-224.
134. Letter of Aristeas, 236.
135. Letter of Aristeas, 250-251, 277-278, 288-290.

Ben Sirak, MÖ. 180'lerde Yahudilere hitaben yazılmıştır. Elli bir bölümden oluşan eser, Yahudiliği savunmakta ve Grek dini ve kültüründen gelen eleştirilere cevap vermektedir. Hikmetin, öteki milletlerin aksine Yahudilerde olduğuna özellikle dikkatleri çeken eser, mutlak monoteizmi savunurken öte dünya[136] ve eğer iyi bir oğul yetiştirilmişse onun vasıtasıyla babasının ölümsüzlüğü elde edebileceğini iddia eder.[137] Ona göre hikmet, hem ilahidir ve hem de tecessüm etmiştir. İlk günaha ve kader konusuna değinmemesiyle Saduki bir karaktere yakın duruş sergiler.[138] Tora'yı bilgelik gözlüğüyle okumaya çalışan eser, esasta 'bilgeliğin tüm anlamı, Tanrı korkusudur ve bilgelik, yasaya uymakla yerine getirilir'[139] diyerek bilgelik-Tanrı-yasa arasında bir ilişki kurar. Aslında onun bilgeliği bu şekilde yorumlaması, bir bağlamda Tora'nın evrenselleştirilmesine[140] kapı da açar. Böylece sonraki zamanlarda göreceğimiz evrensel yasa konseptinin temelleri oluşmaya başlar. Herşeyin karşıtı ile var olduğunu ifade eden Stoacı[141] düşünce tarzının izlerini, iyilik-kötülük, yaşam-ölüm, dindar-günahkar[142] düalitesi içinde görmek mümkündür.

Sirak, 'eğer her şey, bir özden geliyor ise neden bazı günler kutsal veya neden bazı şeyleri yemek yasaktır?' gibi bir soruyu, Tanrısal kudret/takdir ve varlıkların tabiatı konsepti üzerinden tartışır. Ona göre *bilge* olan Tanrı, insanlar arasında ayrımlar yapmıştır. Böylece bazı insanlar, kutsanmış ve kendisine yakın olmuştur. Bir kısmı ise lanetlenmiş ve utandırılmıştır.[143] Ardından da 'bu nedir? Niçin böyledir? dememelisin. Bütün yaratılmışların kendine özgü işleri

---

136. Sirak, 17:27-28.
137. Sirak, 30:4.
138. Bu konudaki tartışma için bkz.: James H. Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, (terc.: Muhammet Tarakcı), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XII/2, Bursa, 2003, s. 396-397.
139. Sirak, 19:20.
140. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 41.
141. Stoacı felsefe, MÖ. III. yüzyılda İskenderiye'ye Ptolemy Philadelphus'un davetini reddedip yerine öğrencisi Sphaerus'u gönderen Cleanthes zamanında ulaşır. Ben Sirak'ın bu düşünce tarzına en azından bu şekilde ulaştığı ileri sürülür. Bkz.: Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 41.
142. Sirak, 33:7-15.
143. Sirak, 33:11-12.

vardır'[144] diyerek konuyu bağlar. *Qoheleth*'de olduğu gibi bilgeliğin temelini, Tanrı korkusu[145] olarak ifade eden metin, diğer birçok bölümünde bilgelik ve buna dair söylemlere sahiptir. Özgürlük ve determinizm konusunda Sirak, Stoacılıkta temel olan 'herşey bir takdire (fate) göredir'[146] söylemini 'bilgelik, inançlı olanla birlikte döl yatağında yaratılmıştır'[147] ve insan, 'çömlekçi elindeki çömlek çamuruna benzer'[148] şeklindeki bir yaklaşımla çözmeye çalışır. Yazar her ne kadar Helenizm karşıtı olsa'da zamanının düşünce biçimleri (Helenistik kültür) çerçevesinde kendini formülüze etmeye çalışmaktadır.[149]

Bilgelik Kitabı (*The Wisdom of Solomon*), MÖ. I. yüzyılda Helenistik Yahudi denilen İskenderiyeli bir veya birkaç yazar tarafından yazılmış bir eserdir. Kitap, Yahudiler ile Grekler (veya Greko-Roman) arasındaki hasmane duyguların söz ile ifade edildiği bir hüviyete sahiptir. Logos ve hatta kişileştirilmiş bir şahsiyete sahip Tanrısal hikmet[150]; Yahudilere ait olan bedenin dirilmesi inancı yerine ruhun ölümsüzlüğü[151]; insanların, kurtuluş için amansız bir şekilde hikmeti takip ederek Tanrı ile birleşmesi[152] ve filozofların Tanrısal Krallıktaki gerçek krala benzemesi gibi konular ele alınır. Eser aynı zamanda apolojik bir karakter de arzeder. Nitekim bir süre sonra Romalılara karşı yapılan savaşta Josephus, o dönemde Helenistik kültürde yaygın olan 'ruhun ölümsüzlüğü ve beden hapishanesinden çıkmanın aslında kurtuluş için önemli olduğu' şeklindeki doktrini kullanır.[153] Bilgelik Kitabında 'çocuksuz olup erdemli olmak daha iyidir, çünkü ölümsüzlük erdemin anısını devam ettirir'[154] ve 'ölümlü vücut, ruha

---

144. Sirak, 39:21.
145. Sirak, 1:14.
146. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 42.
147. Sirak, 1:14.
148. Sirak, 33:13.
149. Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 225; Hengel, **Judaism and Hellenism**, I, s. 14131-153.
150. Bilgelik, 7:21-8:21.
151. Bilgelik, 8:19.
152. Bilgelik, 6:12-20.
153. Cleave, **Plato and Jesus**, s. 243-244; James H. Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, s. 397-398.
154. Bilgelik, 4:1.

baskı yapar'[155] şeklinde bir söylem vardır. Bu düşüncenin arkasında Platon'un, bedenin ruh üzerinde kötü bir etki yaptığı ve hamile ruhun, bedenleşmiş forma göre daha üstün olduğu yönündeki fikirleri[156] yatıyor olabilir.

Bilgeliğin ardından gidilmesi ve aranılması gerektiğini belirten Bilgelik Kitabı, Sophia'yı şöyle betimler:

> Bilgelikte zeki, kutsal bir ruh vardır; eşsiz, çok yönlü, ince, etkin, kesin, açık, arınmış, bilinçli, incitilemez, yardımsever, açıkgöz, karşı konmaz, iyiliksever, insanı seven, değişmez, güvenilir, erinçli, kesinlikle güçlü, her şeyi inceleyen, düşünme yetkisi olan, kurnazlık bilmeyen, en ince ruhlara giren bir ruh. Çünkü o, her çeşit davranıştan daha çabuk ilerler. Tüm varlıkları kaplar ve onların içine girip yayılır.[157]

Metinde kullanılan zeki, ince, güçlü, arınmış, engellenemeyen, değişmez gibi sıfatlar, Stoacı felsefi gelenekle ilişkilendirilebilir.[158] Bunlara ilaveten bilgeliğin, 'Tanrının gücünün nefesi, O'nun yüceliğinin arınmış bir yayılışı, ölümsüz ışığın bir yansıması, Tanrının etkin gücünün kararmış bir aynası, iyiliğin simgesi'[159] şeklinde tanımlanması da Grek felsefi nosyonuna uzak nitelendirmeler değildir. Nitekim insanlar, kardeş katili (Kabil) olduğunda, suda boğulurken (Nuh), çocuğunu kurban etmeye (İbrahim) götürürken, üstlerine ateş (Lut) yağarken ve kardeşinin öfkesinden (Yakup) kaçarken, bilgelik doğru yolu gösterir ve onları kurtarır.[160] Bu metinlerde bilgelik, insanların bu tür hatalara düşmemeleri için uyarıca bir öğe şeklinde ortaya konulur. Ayrıca felsefi gelenekteki dört temel erdemin (bilgelik, cesaret, iffet ve adalet) kaynağı[161] da bilgelik olarak sunulur. *Sirak* kitabının aksine *Bilgelik*, *Tora* ile bilgeliği özdeş bir şekilde yorumlamaz. 'Bilgeliği sevmek, onun

---

155. Bilgelik, 9:15.
156. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 43.
157. Bilgelik, 7:22-24.
158. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 44; Delcor, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period*, II, s. 484.
159. Bilgelik, 7:25-26.
160. Bilgelik, 10:1-10.
161. Bilgelik, 8:7.

yasalarına uymaktır'[162] metninden kasıt, Tora'dan daha çok 'tabiat yasası' anlamını içermektedir.[163] Her ne kadar böyle bir açılım getirmiş olsa da bir süre sonra Philo'da görüleceği üzere İsrail halkının 'yasanın sönmez ışığını dünyaya verme'[164] gibi bir misyonu vardır. Bu bağlamda Tora, Tanrısal bilgeliğin bir işareti ve kosmozun yasalarıyla uyum içindedir. *Qoheleth*'deki metin yapısı ile *Bilgelik Kitabı* arasında fark olduğunu söyleyen Guttmann, *Bilgelik Kitabı*'nı biraz daha ortodoks yani her ne kadar felsefi konseptleri kullanıyor olsa da terminoloji olarak Helenistik kültüre çok da yakın görmeme eğilimindedir.[165]

Kitap, yoktan var etme gibi bir konsept yerine Tanrı kosmozu herhangi bir formu olmayan maddeden yarattı[166] gibi bir düşünceyi dillendirmektedir. 'Yakup'un, meleği yenmesi' gibi bir olaydan, 'dindarlığın, tabiatüstü güçlerden daha etkili'[167] olduğu yönünde etik bir takım çıkarsamalar yapması, alegorik yorumun onun için de ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

4. Makabeler (*The Fourth Book of Maccabees*), 'temel erdemleri' elde etme sonucunda bedenin arzularını kontrol etmeyi vurgulayan Platoncu görüşü işlediği için *On the Sovereignty of Reason* (Aklın Hakimiyeti Hakkında) olarak da adlandırılır. Yazılış tarihi net olarak bilinmemekle beraber MS. 37-41 civarı olabileceği belirtilir. Bu kitap üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Moses Hadas, yazarın ve kitabın muhatabının, kutsal yasayı bilen ve ayrıca düşünce olarak da Greklere yakın bir duruşa sahip bir kişiliğe hitap ettiğini ileri sürer. Ona göre Platon, hem hasmı Greklere karşı saldırmak için bir cephanelik; hem de kendi düşüncesinin yolunu çizen bir kişidir. Dört temel erdem, ruh, insanların öldükten sonraki durumları ve yıldızların hayat sahibi olup olmadıkları gibi konularda Platoncu bir çerçeveye sahiptir. Nitekim yazara göre Platon'da ifadesini bulan temel dört erdeme sahip kişi, Yahudi yasalarına göre yaşayan biriyle aynıdır.

---

162. Bilgelik, 6:17.
163. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 45; Goodenough, **By Light, Light**, s. 273-274.
164. Bilgelik, 18:4.
165. Guttmann, **Philosophies of Judaism**, s. 23.
166. Bilgelik, 11:17.
167. Bilgelik, 10:12.

Kitaptaki en temel vurgu, Tora yani Tanrısal *nomos* (yasa), kosmozun düzeniyle uyum içindedir.[168]

> Şimdi ele alacağım konu oldukça felsefidir. İnanca bağlı aklın duygulara egemen olup olmamasını içerir. Bu nedenle felsefeye çok özen göstermenizi önermem yerinde olur. Çünkü bilgi arayışında olanlar için bu konu yaşamsal bir önem taşır. Ayrıca en yüce erdeme övgüyü içerir. Tabiiki burada makul hüküm vermeyi kastediyorum.[169]

Bu şekilde başlayan kitap, akıl yürütmenin, sağlam bir mantıkla bilgece yaşamı seçen zihin olduğunu ifade eder. Eser, bilgeliği ise insani ve ilahi konuların ve bunların nedenlerinin bilgisi[170] şeklinde dile getirerek bir süre sonra Philo'da aynısını göreceğimiz Stoacı bilgelik tanımlamasını ortaya koyar. Bilgeliğin türlerini, 'mantıklı düşünme, adalet, cesaret ve özdenetim'[171] olarak belirten kitap, Grek felsefesindeki dört temel erdeme dair söylemleri çok açık bir şekilde ifade eder. Akıl gücüyle cinsel arzularının üstesinden gelen Yusuf'un, Kutsal Kitap tarafından övülmesini[172] kendine temel alan yazar, Tora'nın isteklerinin, akla uygun olduğu sonucuna dair bir açıklama yapar. Bilge kişinin, hem özgür hem de kral olması gerekir şeklindeki Stoacı düşüncenin izdüşümünü 'ey akıl, krallardan daha saltanatlı, özgürlerden daha özgürsün'[173] cümlesinde yakalamak mümkündür.

Davut'un bir savaşta çok susaması ve düşman hattındaki sudan içmeyi aşırı derecede arzulaması üzerine iki askerin gizlice düşman hattındaki kuyudan su getirip ona sunduğunda Davut'un 'sadece arzusuna karşı aklını kullanıp suyu Tanrıya bir sunu olarak yere dökmesini', aklın duyguların dürtülerini yenip büyük tutkuların ateşini söndürebileceği ve böylece bedensel acıların üstesinden gelebileceği sonucunu ortaya koyar.[174]

---

168. Cleave, **Plato and Jesus**, s. 246; Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 45. Ayrıca bkz.: Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, s. 407.
169. 4. Makabeler, 1:1-2.
170. 4. Makabeler, 1:15-16.
171. 4. Makabeler, 1:18.
172. 4. Makabeler, 2:1-4.
173. 4. Makabeler, 14:2; 7:23; 2:23.
174. 4. Makabeler, 3:6-18.

Antiochus Epiphanes ile felsefesinden dolayı zalim hükümdarın sarayında iyi tanınan başkahin Eleazar'ın tartışmaları, Philo'nun da bir süre sonra çok merkezi teması olan 'tabiat yasası' ile Tora arasındaki ilişkinin ortaya konulması için seçilmiş ilginç bir örnektir. Antiochus, Eleazar'a 'Yahudilerin dinine uyman senin gerçek bir filozof olmadığını gösterir. Madem tabiat bize bu hayvanın (domuzun) güzel etini verdi, sen neden onu yemekten sakınıyorsun?' şeklinde bir soru yöneltir. Buna karşı Eleazar, hükümdarın aşağıladığı Kutsal Yasa'nın, müntesiplerine itidal, cesaret, adalet ve kutsala saygıyı[175] öğrettiğini ifade ederek Greklerde bulunan erdemlere, Yahudilerin belirtilen Yasa ile ulaştığını aktarır. Ardından 'Yasa'ca kirli yiyecekleri yemeyiz. Çünkü Yasa'nın Tanrı tarafından verildiğine inanırız. Yeryüzünü Yaratan'ın bize Yasa'yı vermesiyle tüm doğa ve bize merhamet gösterdiğini biliriz'[176] derken bunun insanın tabiatına aykırı olmadığını ve Philo'da da yansımalarını gördüğümüz Stoacı tabiat (physis) yasası ve Yasa'nın (nomos) harmonisine dair anlayışı okuyabiliriz.

Yazar tarafından, Eleazar, yedi kardeş ve annelerinin, acıyı hor görerek akılllarıyla duygularına egemen olup şehitliği seçmeleri şöyle aktarılır: 'Doğrusu tanrısal bir mücadeleye girdiler. Çünkü o gün erdem onları ödüllendirdi ve dayanmalarını sınadı. Onların ödülü, sonsuz yaşamdaki ölümsüzlük oldu.'[177] Stoacı bir tutum tarzı olup duyguların tamamen silinip atılması erdemi, tabiatın yasasıyla uyumlu olan Yasa uğruna şehit olmayı göze alan kişilerin tutumlarının aktarılmasında ortaya çıkar. Yazara göre şehit edilen kardeşlerden biri şöyle der: 'İğrenç dalkavuklar sizin germe aletiniz benim mantığımı boğacak kadar güçlü değildir. Kollarımı kesebilir, bedenimi yakabilir, eklemlerimi çevirebilirsiniz. Ama bu işkencelerin hepsinden geçerek sizi İbrani çocuklarının erdem konusunda yenilmez olduklarına ikna edeceğim.'[178] Nitekim bu bağlamda Wolfson'un, 'Philo'nun yaşadığı dönemde erdemin, tüm duygusal istekleri silip atmak mı yoksa onları kontrol altına almak mı olduğu

175. 4. Makabeler, 5:22-25.
176. 4. Makabeler, 5:25-26.
177. 4. Makabeler, 17:11-12.
178. 4. Makabeler, 9:17-18; 11:25; 15:11-14.

konusunda Helenistik Yahudiler arasında tartışma vardı'[179] demesi, konunun farklı kişilerce nasıl algılandığını göstermesi açısından önemlidir.

Flavius Josephus, Greklerin, yazıyı Yahudilerden öğrendiğini[180] ve hatta Pisagor'un Yahudiliğe ait birçok kurumsal yapıyı bildiğini, Yahudiliğin doktrinlerinin ateşli bir hayranı olduğunu ve felsefesinde bunları taklit etmeye çalıştığını belirtir.[181] Görüleceği üzere Philo öncesi Grek-Yahudi üstünlük kavgası başlamış ve kimin kime dayandığı ile ilgili metodolojik bir tartışma yürütülmeye çalışılmıştır.

Nitekim Grekçenin dönemde geçerli dil olması hasebiyle I. yüzyılda Filistin'de yaşayan hemen hemen herkesin az çok Grekçe bildiği ve hatta İsa'nın dahi Decapolis'te vaaz ederken veya Vali Pilate ile Grekçe konuştuğu dile getirilir.[182] Zira toplumsal dönüşümün farkında olan Josephus'un durumu anlatmak için kullandığı cümle, dikkat çekicidir:

> (Yeryüzüne dağılan) topluluklardan bir kısmı, kendilerine kurucularının verdikleri isimleri muhafaza ederken, bazısı bunları değiştirdi. Kimi de komşuları tarafından daha iyi anlaşılması için küçük oynamalarda bulundu. Bu terminolojinin değişmesinin sorumlusu, *Greklerdir*. Çünkü onlar hakimiyeti ele geçirdiklerinde geçmişin ihtişamını kendilerine mal ettiler, milletlere kendilerinin anladığı isimler taktılar ve sanki kendi soylarından geliyormuş gibi kendilerine uygun yönetim şekilleri ikame (empoze) ettiler.[183]

Helenistik bir çervenin hakimiyeti altında yaşayan Yahudiler, buraya kadar görüldüğü üzere içinde bulundukları topluma uygun cevaplar bulmaya çalışmışlardır. Bu hususta bilgeliğe ve felsefeye yaptıkları vurgu ile bunların temelinin Yahudilikten çıktığını göstermeye çabalamışlardır. Yine Yahudilerin tarih boyunca kültür

179. Wolfson, **Philo**, II, s. 270-271.
180. Josephus, **Against Apion**, I, 2, s. 607-608.
181. Josephus, **age.**, I, 22, s. 614-615.
182. Jan N. Seventer, **Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?**, Leiden, 1968, s. 189-190.
183. Josephus, **The Antiquities of the Jews**, I, v, 1, s. 30.

oluşturan ve sonraki geleneklere bunu aktaran bir topluluk olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca kutsal metinleri alegorik tarzda okunma gayretleri de buraya dahil edilebilmiştir. Bunlara ek olarak evrenselliğe doğru bir eğilimin artması, erdemli yaşamanın merkezi yerinin muhafaza edilmesi ve sosyo-politik problemlere dönemin düşünce dili açısından yanıtlar aranması, diğer başat unsurlar olarak sıralanabilir. Helenizm-Yahudilik ilişkisi ve Helenistik Yahudilere ait yazılardan bahsettikten sonra bu çizgi içinde en fazla dokümanın geldiği İskenderiyeli Philo'ya konuyu getirmiş bulunmaktayız. Onun hayatına kısaca değindikten sonra kaynaklarına dair izler ile onun konumunu netleştirmeyi çalışacağız.

II- İSKENDERİYELİ PHİLO

Philo hakkında çeşitli isimlendirmeler bulunmaktadır. 'İskenderiyeli', 'Yahudi' gibi sıfatlarla beraber 'Philon' şeklinde bir kullanım da bulunmaktadır. Philo'yu, İskenderiyeli veya Yahudi şeklinde tanımlamanın arkasında aynı zamanda ideolojik yaklaşım tarzı da önemlidir. Nitekim 'İskenderiyeli' tabiri, daha nötr bir anlam içerdiği için araştırmamız süresince biz, 'İskenderiyeli Philo' tanımlamasını kullanacağız. Ayrıca 'Habibullah' anlamına gelen İbranice 'Yedidyah' sözcüğünü kullananlar da vardır.[184]

A- Hayatı

Doğduğu yere nispetle adlandırılan Philo'nun hayatı ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Temelde, ailesi hakkındaki malumattan elde edilen yorumlar, onun yazılarındaki bazı ipuçları ve genelde mitik bir takım öğeleri de içeren sonraki dönem yazarlarından edinilen bir takım bilgilerle bu boşluk doldurulmaya çalışılmaktadır. MS. 38'de İskenderiye'de Romalıların Yahudilere gerçekleştirmiş olduğu kıyımdan sonra İmparator Gais Caligula'ya (MS. 37-41) sukuneti sağlamak için bir heyet gönderilir. Bu heyetin içinde Philo da bulunmaktadır. *On the Embassy to Gaius* adlı eserinde heyettekilerin, 'gördükleri olumlu bir takım izlenimlerden dolayı memnun olduklarını' söyleyen Philo, 'yaşının *ilerlemiş* ve eğitimli

---

184. Ralph Marcus, *A 16th Century Hebrew Critique of Philo*, **Hebrew Union College Annual**, 21.01, 1948, s. 37.

olmasından dolayı bundan çok fazla etkilenmediğini' dile getirir.[185] Bu yıllarda Philo, orta yaşın üzerindedir. Buna göre yaklaşık olarak MÖ. 25 veya 20 yıllarında doğan Philo'nun, MS. 50'lerde öldüğü[186] tahmin edilir. İskenderiyeli olması hasebiyle İsrail dışındaki Yahudiliği yansıtması açısından önemlidir. Günümüze kadar gelmiş olan eserlerinde herhangi bir Hıristiyan şahsiyet veya bununla ilgili bir olaydan bahsetmez. Geleneğe göre MÖ. 270'de İskenderiye'de oturan ve Grekçe konuşan Yahudi topluluğu için yapılmış olan Septuagint adlı Kutsal Kitap tercümesinin, Philo'nun doğumundan önce kullanılır olduğu bilinir. Büyük Herod, Rabbinik bilgeler Hillel, Shammai, Gamaliel ile İsa ve Pavlus'un yaşadığı dönemde hayattadır. Pontius Pilate'den bahseden[187] Philo'nun, İncil metinlerine göre dönemin en önemli bir kişiliği olan İsa hakkında hiçbir şey söylememesi dikkat çekicidir.

Meşhur bir aileden gelen Philo, Yahudi ve Grek eğitimi almıştır.[188] Atalarına ait geleneksel eğitimin seviyesi ve niteliği ile ilgili bilgi yoktur. Philo'nun, Gymansium'da verilen temel eğitimi tamamladıktan sonra 13-14 yaşlarındaki kişilerin gittiği ephebeia adında bir üst sınıfı ve retorik-felsefe derslerini alır. Bu, dönemin Grek eğitimi ile özdeşleşen bir sistemdir. Orta Platoncu bir filozof olan İskenderiyeli Eudorus (MÖ. 50-25) ile beraber İskenderiye'deki önemli kişilerden biri sayılır. Philo'nun, ya Eudorus gibi Platoncu dersleri dinleyerek veya özel hoca tutarak yahut da her iki metotla felsefe

---

185. Leg., 182, 370.
186. Samuel Sandmel, **Philo of Alexandria an Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 1979, s. 3; Hans Lewy, **Three Jewish Philosophers**, New York, 1981, s. 8-10; David T. Runia, **Philo in Early Christian Literature A Survey**, (Compendia Rerum Iudaicarum an Novum Testamentum, III), Netherland, 1993, s. 3; Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 2; C. Mondesert, *Philo of Alexandria*, **The Cambridge History of Judaism**, III, (ed. W.Horbury-W.D. Davies-J. Sturdy), Cambridge, 1999, s. 878; Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 50; Baron, **A Social and Religious History of the Jews**, I, s. 199-207; Kenneth Sylvan Guthrie, **The Message of Philo Judaeus**, London, 1909, s. 7-8; Henry Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, **The Cambridge History of Later Grek and Early Medieval Philosophy**, (ed. A.H.Amrstrong), London, 1967, s. 137.
187. Leg., 299.
188. Congr., 74-76; Spec. Leg., II, 229-230; John Dillon, **The Middle Platonists**, New York, 1996, s. 140; Borgen, **Philo of Alexandria**, s. 16.

eğitimi aldığı öngörülmektedir.[189] Philo hakkında ikincil kaynaklardan biri olan meşhur Yahudi tarihçi Josephus, onun yaşadığı dönemi şöyle tasvir eder:

Gaius zamanında İskenderiye'deki Yahudi yerleşimciler ile Grekler arasında bir kargaşa doğar. Bunu görüşmek üzere farklı taraflara ait elçiler seçilir. İskenderiye insanlarını temsilen Yahudilere karşı ciddi ithamlarda (Sezar'a hürmet ve saygı göstermekte ilgisiz durmak gibi) bulunan Apion; Yahudileri savunan grubun başında da Philo gider. Josephus'a göre Philo, Alexander the Alabarch[190] (yönetici)'ın kardeşi, felsefeye kabiliyetli, herkes tarafından saygın karşılanan biridir. Philo, ithamları cevaplamak istediğinde Gaius onu 'kovar' ve hakarete uğramış şekilde çıktıktan sonra Yahudilere, 'korkmamalarını, her ne kadar Gaius'un sözleri kötü gibi görünse de onun artık Tanrıya karşı bir vaziyet aldığını' söyler.[191]

Bir diğer ikincil kaynak Eusebius (260-341) da ona dair bilgilere yer verir: Onun, Gaius zamanında sadece kendi insanları arasında değil, paganların da çok iyi bildiği meşhur bir kişi olduğunu zikreder. İskenderiye'de resmi çevrelerce saygınlığından bahseden Eusebius, onun, paganların felsefi ve liberal düşüncesini çok iyi bildiğini, Pisagor ve Platon'un sistemlerini kapsamada tüm çağdaşlarını geçtiğini söyler.[192] Philo'nun kitaplarında imparator Gaius'un çılgınlığı ve kendisini tanrı yerine koyması karşısında onun, İskenderiye'deki Ya-

---

189. Gregory E. Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria for the Study of the New Testament*, **Perspectives in Religious Studies**, 30.3, (Fall) 2003, s. 254; Geodge F. Moore, **Judaism in the First Centuries of the Christian Era the Age of the Tannaim**, I, Harvard, 1927, s. 211.
190. Bu kişi hakkında geniş bilgi için bkz.: Katherine G. Evans, *Alexander the Alabarch: Roman and Jew*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Eugene H. Lovering), Georgia, 1995, s. 576-594.
191. Josephus, **The Antiquities of the Jews**, XVIII, viii, 1, s. 389.
192. Eusebius, **The History of the Church From Christ to Constantine**, (terc.: G.A. Williamson), (Augsburg Publishing House), Minnesota, 1965, s. 77. Eusebius, Jerome, Augustine gibi kilise babalarının da tasdik ettiği üzere Philo ve eserleri, 'geniş bir çevre' tarafından bilinmektedir. Bu bağlamda Sterling'in, MÖ. II yüzyıl-MS. IV. yüzyıl arasında yazılmış Grekçe eserlerde, Philo ve ele aldığı konularla ilgili benzerliklerin bulunduğunu gösteren makalesi ilgi çekicidir. (Gregory E. Sterling, *Recherche or Representative? What is the Relationship Between Philo's Treatises and Greek-Speaking Judaism?*, **SPhA**, XI, 1999, s. 1-30).

hudileri temsilen Roma'ya gittiğini, imparatorun önünde her ne kadar alaycı karşılansa da atalarının yasalarını savunduğunu aktarır.[193]

İskenderiye'de Hıristiyanlığın ilk tebliğini Markos'un yaptığını, burada kadın ve erkeklerden oluşan ve çok sıkı asketik/münzevi yaşam normları olan geniş bir kilise topluluğu kurduğunu söyleyen Eusebius, Philo'nun bu kişilerin yaptıklarını, toplantılarını ve yaşam tarzlarıyla ilgili birçok şeyi kaydettiğini zikreder. Ardından Philo'nun, Claudius zamanında Roma'ya Petrus[194] ile görüşmek için geldiğini ve oradaki insanlara vaaz ettiğini kaydeder. Eusebius, Philo'nun bahsettiği mistik Therapeutae (kadınlar için de Therapeutrides) grubunu, Mısır Hıristiyanlığına bağlamaya çalışır.[195] Onu, çok eser veren bir yazar, geniş ve derin bir düşünür olarak tasvir eden Eusebius, onun kutsal yazıları yüce ve ulvî bir bakış açısıyla incelediğini ve onları birçok açıdan yorumladığını belirttikten sonra onun eserlerini sıralar.[196] Eusebius ayrıca onun, Gaius zamanında Roma'ya gelip hükümdarın yaptığı kötü işleri, hicvedici bir başlık altında *Virtue* isimli kitabında yazdığını, bunun Roma senatosunda okunup büyük bir takdir ile kütüphanelere gönderildiğini de belirtir.[197] Eusebius'un IV. yüzyılda yaşamış bir Hıristiyan tarihçi olması ve kilisenin kendi konumunu sağlamlaştırma gayretlerinin önemli bir devresinde bulunması hasebiyle onun, Philo ile Petrus'un görüştüğü, Therapeutae adlı mistik grubun Hıristiyan keşişleri ifade ettiği şeklindeki söylemlerine ihtiyatlı yaklaşmak yerinde olacaktır. Ayrıca Philo gibi bir kişinin, Hıristiyan çevrelerce böyle olumlu sıfatlarla kabul görmesi, dikkatlerden kaçmayan bir husustur.

Ailesi hakkında da bilgimiz sınırlıdır. Kardeşi Alexander'ın zengin bir kişi olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Alexander,

---

193. Eusebius, **The History of the Church**, s. 79.
194. Philo'nun Petrus ile görüştüğü şeklindeki söylemin, tarihsel olarak gerçekliği yoktur. Ancak bu tür ifadeler, kilise babalarının, onu nereye yerleştirmeye çalıştıklarının okunması açısından önemlidir. Bkz. Emil Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, (ed. G.Vermes-F.Millar-M. Goodman), III/2, (New English Edition), Edinburgh, 1997, s. 816).
195. İskenderiye'ye yakın bir yer olan Maryut Gölü (Mareotis) sahiline yerleşmiş Yahudi mistik gruba verilen isim. Eusebius, **The History of the Church**, s. 89-90.
196. Eusebius, **The History of the Church**, s. 93-94.
197. Eusebius, **age.**, s. 95.

İmparator Tiberius'un annesinin 'maliyecisi' konumundadır. Nitekim MS. 38'de Yahuda bölgesinde kral olan Büyük Herod'un torunu Agrippa I'e kayda değer bir miktar parayı borç olarak verdiği aktarılır.[198] Hatta Kudüs'teki Tapınağın kapılarını altın ve gümüş ile kaplatır.[199] Josephus'un aktardığına göre Alexander'ın, Marcus Julius Alexander ve Tiberus Julius Alexander isminde iki tane oğlu vardır. Marcus, Yahuda Kralı Agrippa'nın kızı Berenice ile evlenir ve Araplarla ticari ilişkisi vardır.[200] Marcus'a nazaran Tiberius, daha meşhurdur ve o, Roma nezdinde üst düzey bir yönetici olmayı başarır ve Yahuda'dan başlayıp Suriye'nin ve Mısır'ın hükümdarlığına kadar yükselir. I. Yahudi ayaklanmasında (MS. 66-70) Mısır valisi olan Tiberius, ayaklanmaya karşı Roma'ya destekte bulunur ve bununla Titus'un baş kurmaylarından biri olur.[201] Hatta ayaklanmayı bastırmak için Romalı askerleri kullanır ve Josephus'un aktardığına göre elli bin Yahudiyi öldürür.[202] Sezar'ın, Philo ve Alexander'in büyükbabasının ailesine vatandaşlık verme ihtimaline binaen onların hem İskenderiye Yahudi, hem İskenderiye Yunan vatandaşlığı ve hem de Roma vatandaşı olabilecekleri ve bu yönüyle Philo'nun Pavlus'a (Tarsus'un Yahudi topluluğu, Grek Tarsus ve Roma vatandaşlığı açılarından) benzediği görülür.[203]

Aileden zengin bir kişinin çıkması, en azından o dönemler için günümüze kadar gelmiş olan eserlerindeki niteliğe ve niceliğe bakıldığında ilmi çalışmalar için vakit ayırması bağlamında Philo'nun da

---

198. Josephus, **The Antiquities of the Jews**, XX, v, 2, s. 418; XVIII, VI, 3, s. 384; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 10-11; Erwin Goodenough, *Philo of Alexandria*, **Jewish Heritage Reader**, (Ed. Lily Edelman), New York, 1965, s. 173; Dillon, **The Middle Platonists**, s. 139; Bernard Evslin, **The Spirit of Jewish Thought**, New York, 1969, s. 82.
199. Josephus, **The Wars of the Jews**, V, v, 3, s. 554-555.
200. Josephus, **The Antiquities of the Jews**, XIX, v, 1, s. 409; Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough*, s. 253.
201. Josephus, **The Antiquities of the Jews**, XX, v, 2, s. 418; Josephus, **The Wars of the Jews or The History of the Destruction of Jerusalem**, V, i, 6, s. 548; Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough*, s. 254; Birger A. Pearson, *Christians and Jews in First-Century Alexandria*, **The Harvard Theological Review**, 79/1-3, 1984, s. 207.
202. Josephus, **The Wars of the Jews**, II, xviii, 8, s. 494; Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 2-3.
203. Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough*, s. 253.

döneminin elit ve saygın kişilerinden biri olduğu söylenilebilir. Ancak Philo, devletle ilgili işlerden yakınarak bir kenarda düşünmeye olan özlemini de ifade eder.[204] Philo, en azından kendisinin bildirdiğine göre tapınağı ziyaret etmesi[205] ve başka yerlerde de tapınak ile ilgili bilgiler aktarması[206] hasebiyle sadık bir Yahudi olduğu söylenebilir.

Hayatı ile ilgili yukarıda anlatılanların yanında Philo'nun en temel özelliklerinden biri de hiç şüphesiz felsefe ile olan bağlantısıdır. Onun bir sistem filozofu olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda öne çıkan görüş, eklektik bir kişi olduğu yönündedir. O, kendinden önce var olagelmiş bir çizginin, sistemleştirilmiş halini yansıtır. Nitekim Pisagorcu filozofları[207] ve Platon'u[208] 'en kutsal' diye tanımlar. İlk dönemlerde onun yazılarını takip edip koruyan kilise babalarından Eusebius onu hem Platoncu hem de Pisagorcu[209] şeklinde ifade ederken; İskenderiyeli Clement, sadece Pisagorcu[210] der. Jerome onu Platonçu[211] olarak belirtir. Bu konuda Zeller, temel görüşleri toplar ve onun, Platoncu, Yeni-Pisagorcu ve Stoacı akımlardan[212] etkilendiğini belirtir. H.L. Goodhart ve E. R. Goodenough gibi yazarlar, onu Grek mysterylerinin bir takipçisi olarak görürken; XVI. yüzyıl İtalyan Yahudi araştırmacısı Azariah dei Rossi, 'her ne kadar Aristo ve Platon'unu takip etse de kendisi de orijinal katkılarda bulunmuştur' diyerek onu tanımlar.[213] Ayrıca Norman Bentwich 'Yahudi kültürü

---

204. Spec. Leg., III, 1-6.
205. Prov. 2.64.
206. Spec. Leg., I, 66-78.
207. Quod Omn. Prob., 2.
208. Quod Omn. Prob., 13.
209. Eusebius, **The Church History of Eusebius**, (terc.: A. C. McGiffert), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), I, Edinburgh, 1991, s. 107-108.
210. Clement, **The Stromata or Miscellanies**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 316, 369.
211. Jerome, **Lives of Illustrious Men**, (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), III, Edinburgh, 1989, s. 365.
212. Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 872; Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, s. 141.
213. Filofozlar ile Philo'nun ilişkisi hakkında bkz: Wolfson, **Philo**, I, s. 108-114; David Winston, *Philo Judaeus*, **The Encyclopedia of Religion**, (ed.: Mircea Eliade),

ile Grek düşünce sistemini birleştirip orijinal katkılarda bulunan ve kendisinden sonra Yeni-Platonculuk (pagan Plotinus) ve Hıristiyan Gnostisizmi (Origen) gibi iki temel eğilime yön veren kişi'[214] olarak onu gösterir.

Philo, Yahudi olmasına rağmen İbraniceyi sadece bir takım isimlerin Grekçeye tercüme edilmesi ve bunlar üzerinden kendi alegorik yorumunu yapacağı zaman tercih eder. Bu açıdan İbranice bilgisinin en azından Grekçe kadar olmadığı ileri sürülür. Helenistik Gymnasium'a ve oradaki etkinliklere aşina olduğunu dair bilgiler bulunmaktadır.[215] Diaspora Yahudisi olan Philo için tapınak önemli bir role sahiptir ve *On Providence* adlı eserinde Kudüs'teki tapınakta ibadet etmek ve kurban kesmek için yola çıktığını[216] haber verir. Bu tasvirlerden onun onun tapınağı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır.

İrtidat olaylarından bahseden Philo'nun, bazı kişilerin, etraftaki kültürel akımdan etkilenip Kutsal Yasa'yı fütursuzca eleştirdiklerini[217] belirtmesi, dönemin sosyo-kültürel yapısını değerlendirmede önemlidir. Hatta ona göre bazıları, 'siz hala kitaplarınızda mutlak hakikatin olduğunu mu iddia ediyorsunuz? Sizin Kutsal Kitap diye isimlendirdiğiniz kitaplar da mitolojik anlatımlar içeriyor?' gibi bir üsluba sahiptir.[218]

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Philo, filozof, Kutsal Yazıları yorumlayan ve devlet adamı şeklinde birkaç boyutu kapsayacak bir hayat tarzı sürmüştür. Bu da onun, düşünce sistemindeki yerini göstermesi açısından önemlidir.

B- Kaynakları

Bu başlık altında Philo'nun düşünce dünyasının oluşmasında etkin olan belirli kaynaklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu kay-

---

XI, New York, 1987, s. 287; Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 50; Harold R. Willoughby, **Pagan Regeneration A Study Of Mystery Initiatuons In The Graeco-Roman World**, The University of Chicago Pres, Chicago, 1929, s. 228.

214. Norman Bentwich, *From Philo to Plotinus*, **The Jewish Quarterly Review**, 4.1, (Temmuz) 1913, s. 3.
215. Quod Omn. Prob., 26, 141; Mig., 116.
216. Prov., 64.
217. Agr., 157-159.
218. Confl., 2.

nakları uzuncu anlatmak yerine, bunların Philo tarafından algılanışını, onun yaşadığı dönemdeki konumlarını ve onunla kurulabilinecek temel hususları kısaca zikretmeye gayret edeceğiz.

1- Philo'nun Kaynaklarından Biri Olarak LXX (Septuagint)

Letter of Aristeas adlı döküman ile Philo ve Josephus'un mitolojik anlatımlarına göre İbranice ve Aramice olan Kutsal Yazılar, dünyadaki en büyük kütüphaneyi oluşturmak isteyen Ptolemi Hanedanlığına mensup II. Philadelphus (MÖ. 282-246) tarafından Grekçe'ye tercüme ettirilir. II. Philadelphus'un İskenderiye'deki baş kütüphanecisi Demetrius Phalereus, kütüphanesini Yahudilerin kutsal yazılarının Grekçe tercümesiyle genişletmek isteğini Philadelphus'a bildirir. Bunun üzerine Başhaham Eleazar'dan her kabilenin bilgelerinden kişiler göndermesini ister. O da 72 adet Tora alimini gönderir ve Demetrius bunları rahatsız edilmemeleri için Pharus adasına gönderir. Herhangi bir bölümle ilgili konsensüs oluştuğunda Demetrius bunu yazar ve böylece bu kişiler görevlerini 72 günde tamamlarlar. 72 kişinin 72 günde tamamlamasına binaen bu tercümeye Latince 'yetmiş'[219] anlamına gelen 'Septuagint' denilmektedir.[220] Hatta Philo'ya göre bu tercümanlar, sanki peygamberi bir ilham almışçasına yaptıkları çeviride aynı fiil ve ismi kullanacak[221] kadar mucizevi bir işlemi gerçekleştirmişlerdir. Nitekim nasıl Musa, bir 'hierophant'[222] yani kutsal şeyleri açıklayan, ortaya çıkaran bir kişi

---

219. Grekçe 'hebdomekonta' ve Latince 'Septuaginta' olan kelime, yetmiş anlamına gelir. Aristeas'ın mektubunda da geçtiği üzere tercüme için giden kişi sayısı, yetmiş ikidir. Ancak yetmiş iki yerine, yetmiş rakamının isim olarak verilmesini, bazı yazarlar 'rakamın yuvarlanması' olarak algılarken; bazıları Musa'ya Sina Dağı'nda eşlik edenlerin, Sanhedrin'deki üye sayısının ve hatta İsa'nın havarilerinin yetmiş kişi olmasının tercümeye bu adın verilmesinde öne çıkan unsurlar olduğu görüşünü savunur. Nitekim tarihçi Josephus dahi her kabileden altışar kişinin gittiğini söyledikten sonra 'bu yetmiş kişinin isimlerini saymaya gerek yok' diyerek bu duruma örnek teşkil eder. Geniş bilgi için bkz.: Harry M. Orlinsky, *The Septuagint and its Hebrew Text*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989, s. 537-540; Leaney, **The Jewish and Christian World**, s. 153.
220. Letter of Aristeas, 1-51, 301-322; Josephus, **Antiquities of the Jews**, XII, ii-1-15, s. 245-251, Mos., II, 25-44.
221. Mos., II, 37.
222. Leg. All., III, 173; Quod Deus., 156.

ise bu tercümanlar da birer hierophanttırlar.[223] İskenderiyeli Aristobulus ve Eusebius'un aktardığı bilgiye göre Platon, Eski Ahit'in ilk kitapları hakkında temel bir bilgiye sahiptir ve onun içeriği de hemen hemen o dönemlerde Grekçeye çevrilmiştir.[224] Bu tür anlatımlara ihtiyatlı yaklaşmanın gerekliliği aşikardır. Yapılan işin toplumsal zemin tarafından tutulması ve buna işlerlik kazandırılması için aktarılmış bu tür anlatılar, bu işi deruhte eden kişilerin veya tarafların ortaya koydukları çalışmayı nasıl algılamak veya algılatmak istedikleri yönünde okunabilir. Ayrıca bu kadar erken bir dönemde Kutsal yazıların Grekçeye çevrilmesi, Helenleşme sürecinde gelinen aşamayı göstermesi yönüyle önemlidir. Yine II. Ptolemy'nin böyle bir anlatımın içine yerleştirilmesi de ilgi çekicidir. Bu, Yahudiler tarafından onun ve yaptıklarının 'olumlu' anlamda algılandığını gösterir. Tercümenin kaleme alınış nedenlerin biri ana dillerini unutmuş olan Yahudilerin bu ihtiyaçlarını karşılamak olabileceği gibi Greklere Yahudi inancını aktarmak şeklindeki bir gayeden de yoksun değildir.

Bu tercümanlar, muhtemelen dini bir takım saikler ile her tercüme, bir yorumdur kuralı bağlamında bazı kelimelerin çevirilerine yorum da eklemişlerdir. Örneğin Yeşu'daki 'dünyanın bütün kavimleri Rabbin elinin kudretli olduğunu bilsinler'[225] metnini çevirirlerken Tanrı'ya atfedilen İbranice 'yad' yani el kavramının 'güç, kudret' anlamına geldiğini de eklemek ve böylece antropomorfist yaklaşımların önüne geçmek istemişlerdir.[226] Nitekim Philo'nun Tanrı mevzu bahis olduğunda metinde nispet edilen el, kol, duruş gibi söylemleri alegorikleştirerek 'güç, kuvvet' şeklinde yorumlamasında bu tercüme önemli olmalıdır. Yine Çıkış'daki 've Musa, Harun, Nadab, Abihu ve İsrail'in ihtiyarlarından yetmiş iki kişi çıktı ve İsrail'in Tanrısını gördü'[227] pasajı, LXX çevirmenleri tarafından İsrail'in Tanrısının durduğu yeri gördüler şeklinde aktarılmıştır.

LXX tercümesi, Philo için önemlidir. Çünkü Philo, İbranice olan

---

223. Mos., II, 40.
224. Eusebius, **Preparation for the Gospel**, XIII, 12:1-2, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_13_book13.htm (15.5.2009).
225. Yeşu, 4:24.
226. Orlinsky, *The Septuagint and its Hebrew Text*, II, s. 549-550.
227. Çıkış, 24:9-10.

Masoretik metni[228] değil İskenderiye'de yaygın olan LXX'i kullanır ve oradaki anlatım üzerinden yorumlarını gerçekleştirir. LXX'de 'ego eymi ho on' şeklinde geçen ve 'Ben Var Olanım'[229] diye aktarılan cümle, 'Yetmişler' tarafından biraz Platoncu felsefeye yaklaştırılarak çevirilmiştir. Nitekim bir süre sonra Philo, 'ho on' yani 'var olmayı' Tanrıyı tanımlamak için en uygun konsept olarak alır. Böylece küçük bir oynama ile Tanrıya karşı antropomorfik yaklaşımın önüne geçilmiş olur.[230]

Kutsal Kitap'ın Grekçe'ye çevirilmesi ile her çeviride olabilecek yanlış veya eksik bir takım hususlar da ortaya çıkar. Burada Philo'nun sadece bu çeviri üzerinden bir teoloji kurduğunu değil; teolojisinin kuruluşunda bu çevirinin dilbilimsel açıdan etkisinin olduğunu belirtmek istiyoruz. Nitekim Wolfson, Platon'un 'anne ve bakıcı' kelimelerini idealar düşüncesi içinde madde için kullanmasına rağmen; Philo'nun bunu nasıl ideaların bütünü için zikrettiğini anlamaya çalışır. İşte bu soru bizi tercümelerdeki yetersizlik fenomeniyle karşı karşıya getirir. Örneğin, Süleymanın Meselleri'nde geçen 'Ben Onunla idim'[231] cümlesi, İbranice metinde '*amon*' kelimesinin tercümesidir. Ancak LXX'de bu metin, 'aman' kelimesinin anlamı gibi çevrilip 'yapıcı olarak çalışmak' şeklinde ortaya konulur. Fakat İbranice heceler yani 'aleph', 'mem' ve 'nun', *amon* yani bakıcılık yapma (nursling), *aman* zanaatkar, *omen* bakıcı ve hatta *imman* onların annesi anlamında okunabildiği için farklı bir mana çıkarılabilmektedir. Böylece Philo'nun, bu okuyuş farklılıklarında elindeki Septuagint'i göz önüne aldığını ve bu minvalde bilgeliği, muhtemel anlamları içerecek şekilde 'kainatın annesi ve bakıcısı' olarak yorumladığını belirtebiliriz.[232] LXX'in bir süre sonra Hıristi-

---

228. Burada anakronizme düşmemek için Masoratik metin hakkında bilgi vermek gerekir. Zira Masoretik metin, MS. VI-IX. Yüzyıllar arasında masoret olarak isimlendirilen alimler tarafından Tanah'ın standart versiyonunu oluşturma sürecinin sonunda ortaya çıkan eserdir. Doğal olarak Philo bunu kullanamaz. Ancak burada bizim kastettiğimiz Philo'nun, İbranice yerine Grekçe Tanah metnini esas aldığıdır.
229. Çıkış, 3:14.
230. Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 198.
231. Süleymanın Meselleri, 8:30.
232. Wolfson, **Philo**, I, s. 267-268.

yan gruplar tarafından benimsenmesi nedeniyle, bu tercümeye Rabbinik Yahudilik taraftarı hahamlar, 'altın buzağı' şeklinde bakmaya ve ona güvenmemeye başlarlar.[233]

Bu çeviride yapılan değişikliklere bir diğer örnek de Çıkış Kitabı'nın Masoretik (İbranice) metnindeki 'Tanrıya sövmeyeceksiniz'[234] emridir. Bu buyruk, LXX'de tercüme edilirken 'Tanrılara sövmeyeceksiniz' biçimini alır. LXX'i kullanan Philo, 'Tanrılar' kelimesini şöyle yorumlamaktadır: Yasa koyucunun tabiatı, diğer inançları incitmek üzerine bina edilmemiştir. Başkalarının tanrılarını tenkit etmek, genelde savaşa yönlendirmiştir. Ayrıca diğerlerinin tanrıları hakkında olumsuz olmayan bir dil kullanmak, onların bir Tanrıya gelmesini kolaylaştırabilir.[235]

2- *Philo'nun Kaynaklarından Biri Olarak Pisagor*

İskenderiyeli Clement'in, Philo'yu neden Pisagorcu olarak adlandırdığı şeklindeki soruya Runia, onun Pisagorculukla bağlantı kurulabilinecek dört tutumunun bulunduğunu belirterek cevap verir. Bunlar; i) sayılar teorisi ve sembolizm. ii) Pisagorcu tema olan 'Tanrının yolundan gitme' (Following God) düşüncesi. iii) Philo'nun Pseudo-Timaeus'a[236] çok fazla atıfta bulunması ve son olarak iv) Clement'in zamanında Pisagorcular ile Platoncuların birleşmesi ve hemen hemen bu terimlerin aralarında değiş tokuş edilebilir bir durumda kullanılmasıdır.[237]

Sayılar kavramı, Philo'nun yorum geleneğinde önemli bir yer tutar. Pisagorcu gelenekte sık sık vurgulanan sayılar, Philo için de

233. Henry Chadwick, *St. Paul and Philo of Alexandria*, **Bulletin of the John Rylands Library**, XLVIII, Manchester, 1965-66, s. 289. 'Altın buzağı' hadisesi, Çıkış Kitabı'nda bahsedildiği üzere Musa'nın, Sina Dağı'na Tanrı ile görüşmeye gitmesinden sonra insanların, Harun'dan kendilerine tapacak bir tanrı yapmasını istemeleri üzerine meydana gelir. Harun, insanların kulaklarındaki altın küpeleri eritip onlara altın bir buzağı yapar. (Çıkış, 32:1-6).
234. Çıkış, 22:27.
235. Pieter W. Van Der Horst, *'Thou Shalt Not Revile The Gods'*, **SPhA**, V, 1993, s. 1-8.
236. Bu metin o dönemlerde Pisagorcu Locrili Timaeus tarafından yazılmış varsayılırken, günümüzde bunun pseudo olduğu yani sahte olduğu anlaşılmıştır.
237. David T. Runia, *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean?'*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 54-76.

bir anlam ifade etmektedir. Nitekim Philo için 'yedi' rakamı, en mükemmel sayıdır. Ona göre 'her organik bedenin, uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde üç boyutu; nokta, doğru, yüzey ve cisim olmak üzere de dört sınırı vardır. Bunlar bir araya geldiğinde en mükemmel rakam olan yediye ulaşılır.'[238] Onun konu edindiği meselelerden bazıları bir takım ritüellerin rakamları ile ilgilidir. Örneğin neden Şabat, yedinci gündedir; niye sekizinci günde sünnet gereklidir.[239]

Yine birçok dini gelenekte bulunan ve yenilmesi yasaklanmış olan hayvanların durumu ile ilgili alegorik yorumlarının temelinde Pisagorcu geleneğin bulunduğu söylenilebilir.[240] Ayrıca Pisagorcu etik anlayışı, kendi kendini denetleyerek ölümsüzlüğe hazırlanma, esrarlı sembolizm ve vecize halindeki ahlak nitelendirmeleri Philo'nun dikkatini çeken unsurlardır.[241] Bunlara ilaveten o, Philolaus[242] (MÖ. 470–385) ve Ocellus[243] (MÖ. V. yüzyıl) gibi Pisagorcu filozoflardan bahsedip onlardan alıntı yapar.

M.Ö. I. Yüzyıl, felsefeciler arasında Yeni-Pisagorculuğun canlandığı bir dönemdir. Roma Cumhuriyetinden, Roma İmparatorluğuna geçişte Romalılar, Grekler gibi kendilerinin de dünya çapında önemli felsefecilere sahip olduklarını gösterme ihtiyacı içine girdiler. Bu nedenle Pisagor ve dolayısıyla Pisagorculuğu kendilerine mal edip bu düşünce sistemine sarıldılar. Böylece 'İyonya' felsefi silsilesi ile 'İtalyan' silsilesi arasında bir ayrım daha netleştirilir ve Romalılar İtalyan felsefesini öne çıkarmaya başlarlar. Nitekim bu dönemde Pisagor'a aidiyeti meçhul ve hatta onun olmayan birçok eser ve düşünce, Romalılar tarafından ortaya atılır. Bundan dolayı Kahn'a göre M.Ö. I. yüzyılda bir takım milliyetçi düşüncelerin de saiki ile Roma imparatorluğunda Pisagorcu düşüncenin ihyası gündeme gelir. Teolojik nedenlerden daha çok milliyetçi duygudan dolayı Romalılar tarafından desteklenen Yeni-Pisagorculuk, o dönemde İskenderiye'de çok yaygındır. [244]

---

238. Opl., 102.
239. Schwartz, *Greek and Jew: Philo and the Alexandrian Riots of 38-41 CE*, s. 209.
240. Robert M. Grant, *Diatery Laws Among Pythagoreans, Jews, and Christians*, **The Harward Theological Review**, 73.1-2, (Ocak-Nisan) 1980, s. 299-302.
241. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, s. 141.
242. Opl., 100.
243. Aet., 12.
244. Cleave, **Plato and Jesus**, s. 188-189.

3- Philo'nun Kaynaklarından Biri Olarak Platonculuk

Grek kültürü içerisinde yetişmiş olan Philo, dil olarak Platon'un uslubuna çok yakındır.[245] Nitekim Platon'u 'en kutsal'[246] kişiliklerden biri olarak tanımlar. Bazen ondan alıntı yapacağı zaman 'Platon'un da dediği gibi"[247] ifadesini kullanır. Platon'un görüşleri etrafında şekillenmiş olan felsefi akıma, Platonculuk denir. En genel anlamda Platonculuğun görüşlerini tanımlarsak şunları sıralayabiliriz:[248]

a) Platonculuk, yukarıdan-aşağıya doğru hiyerarşik bir metafizik sistem öngören düşünce yapısına sahiptir. Yani materyalist düşüncede olduğu gibi madde ile başlayarak sistemini kurmak yerine; maddi olmayan şeyleri temele alarak bir fikir geliştirir.

b) Kainatta sistematik bir birlik vardır. Yani bu dünyayı oluşturan öğeler ve onun işleyiş yasaları, onunla ilişkilidir. Çünkü kainatta birliktelik vardır ve bunun sistematik bir şekilde anlaşılması da mümkündür.

c) Bu sistematik birliktelikte hiyerarşik bir yapı vardır ve bu hiyerarşi iki kritere dayanır: Birincisi, basit olan mürekkeb olandan öncedir ve ikincisi akledilebilir olan duyularla algılanandan öncedir.

d) Tanrısal varlık, bu sistematik hiyerarşiyi açıklamak için en önemli unsurdur. Herşeyi onun aracılğıyla açıklayabiliriz.

e) Evren, canlıdır ve canlı ruhlarla doludur. Ruh, yaşamın temel prensibidir.

f) Kişiler, sistematik hiyerarşiye bağlıdır ve bedene bürünmüş olan ruhun temel amacı, Tanrıya benzemektir.

g) Epistemolojik sıralama, metafizik sıralamaya göre yapılır. Yani akledilebilir dünyaya dair bilgi en üst bilgi iken, duyular aleme ait bilgi daha alt bir seviyededir.

Platon'un en temel düşüncelerini burada sıralarsak özelde Philo ve ardından gelmiş olan yapının temelleri üzerinde daha rahat

245. Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 871.
246. Quod Omn. Prob., 13.
247. Opl., 133;
248. Lloyd P. Gerson, *What is Platonism?*, **Journal of History of Philosophy**, 43.3 (Temmuz), 2005, s. 259-262.

ve varlıkların yaratılmasındaki aktif güç yani Logos ve içimizdeki güç olup akledilebilir dünyaya ait parçamız Ruh şeklinde ortaya konur. Philo bu üçünü yaratılış ile ilgili anlatılarda söz konusu edecektir.

Platon, bu üçlü yapıyı ortaya koyarken Tanrı, dünya, değişmez bilgi, değişen dünya, mükemmellik gibi düşünceleri Tanrı fikri ile bir arada işleme ve yaşanılan dünyayı anlamlandırma gayreti içindedir. Tanrı eğer mükemmelse, dünyadaki değişimden etkilenmemesi gerekir. Eğer değişimden etkilenirse mükemmelliği zarar görür. O halde Tanrı değişime uğrayan maddi şeylerden berî ve âlîdir. Böyle bir önermenin sonucu, dünyanın yaratılması ile ilgili bir diğer sorunu ortaya koyar. Yani maddi olan bu dünyanın bir yaratıcısı olmalı, fakat bu yaratıcı hem Tanrısal hem de maddi yönü olan bir kimliğe sahip olmalıdır. Bu bizi, Akıl veya daha sonraları Logos denilecek aracı bir yaratıcıya götürür. Tanrısal Akıl düşüncesi Platon ile başlamaz, ondan önce Anaxagoras bu fikri ortaya atar. Tanrının düşüncesi, evreni düzenli bir hale getirir. Bu sistem içinde ruhun konumu ise tüm akledebilir bedenlerde Tanrının bir elçisi olmaktır. Böylece Tanrı ile insan arasındaki iletişim ve asıl dünya olan akledilebilir dünyaya çıkışın kapısı gösterilir.

Platon evreni ikiye böldüğü gibi insanı da ruh ve beden şeklinde kategorize eder ve ruhun, bedenden kurtulması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda Platon'un *Timaeus* (özellikle 41A-42B) diyaloglarında aktardığı insanın yaratılması ile Philo'nun görüşlerinin birbiriyle çok fazla örtüştüğü görülecektir.

En yüksek ideayı yani temel iyiliği, Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramı ile bir tutan ve idealari Tanrının düşünceleri yapan anlayış, Philo, Plutarkhos, Plotinus ve Augustine'de görülebilir.[252] Platon'un 'iyilik' ile ilgili tanımlamalarına bir cevap vermek ve belki de bunu bir sonraki aşamasına getirmek için Philo'nun Tanrıyı, 'İlk İyilik, Mükemmel, her türlü erdemin kaynağı' olarak göstermesi bu bağlamda daha anlaşılır hale gelir. Böyece Greklere, 'sizin bahsettiğiniz nosyona, zaten biz sahibiz' demek istenilmiş olur.[253]

---

252. Hense Leonard, **Helen-Latin Eski Çağ Bilgisi,** (terc.: Suad Y. Baydur), İstanbul, 1948, s. 93.
253. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus,** s. 128-129.,

konuşulabilir. Platon'un idealar teorisinin Philo'da yankılandığını ve 'paradeigma, idea'[249] gibi özel terimlerin de değiştirilmeden konsept olarak yer aldığı görülmektedir. Platon'un kozmolojik görüşleri de Philo'nun Tekvin Kitabı'nı yorumlamasında önemli rol oynar. Nitekim bilindiği üzere Platon'a göre iki evren[250] vardır: Birincisi, duyularla algılanabilen, içindeki maddelerin her ne kadar güzel olsalar da çürümeye ve bozulmaya tâbi olduğu 'maddi dünya'dır. İkincisi ise hiçbir duyu organı ile ulaşımın olmadığı, fakat sadece insanın ruh ve aklıyla gayret ederek idrak edebileceği 'akledilebilir dünya'dır. Bu dünya Tanrısal ve Tanrının görünmez krallığı olup insanın zihnini, ruhunu, aklını ve erdemini de içine alır. Burada herhangi bir fesat veya bozulma meydana gelmez, çünkü burası geçici değil ebedidir. Ayrıca burası Tanrının ve Tanrıdan doğan ruhun ikametgahıdır.

Tanrısal dünya, maddi dünya ile birkaç şekilde ilişkilidir. Buna göre maddi dünya, Tanrısal idealarin kopyası veya görüntüsüdür. İnsanlar, bir maddi ve bir de Tanrıdan gelen ruhi unsurlardan oluşur. İnsanın ruhu, Tanrısal dünyadan gelir ve eğer maddi veya bedeni arzuları onu alt etmez ise ruh, her zaman geldiği yere dönmeyi ister. Bunun için insan, bedenin 'ağırlıklarından' kurtulmaya ve elden geldiği ölçüde aklını kullanarak Tanrısal dünyayı yani akledilebilir dünyayı özümsemeye ve ona ulaşmaya çalışmalıdır.

Platon'da olduğu gibi Philo'da da iki dünya vardır ve hissedilebilir dünyaya ait varlıkların kökeni, akledilebilir dünyadadır. Bu bağlamda Philo ile Platon arasındaki en temel farklılık, Philo, hissedilebilir dünyanın yaratılmasındaki planlama noktasında Tanrıyı veya onun Logos'unu işaret ederken; Platon ideaları herhangi bir tanrısal varlığa bağlamaz.[251]

Platon, Tanrıyı tanımlamaz, fakat onun çehrelerinden bahseder. Buna göre İdealar, Akıl veya Logos ve Ruh, Tanrı olarak belirtilen varlığın üçlü yapısını gösterir. Orta Platonculuk denilen düşünce içinde bu sistem, İdeaları temsil edip aşkın olan İyi, Tanrının aklı

---

249. Spec. Leg., I, 48; Leg., 1-5.
250. Plato, **Plato's Republic**, 509-510, (terc.: G.M.A. Grube), Indiana, 1974, s. 163-166.
251. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 9; Borgen, **Philo of Alexandria**, s. 7.

ve varlıkların yaratılmasındaki aktif güç yani Logos ve içimizdeki güç olup akledilebilir dünyaya ait parçamız Ruh şeklinde ortaya konur. Philo bu üçünü yaratılış ile ilgili anlatılarda söz konusu edecektir.

Platon, bu üçlü yapıyı ortaya koyarken Tanrı, dünya, değişmez bilgi, değişen dünya, mükemmellik gibi düşünceleri Tanrı fikri ile bir arada işleme ve yaşanılan dünyayı anlamlandırma gayreti içindedir. Tanrı eğer mükemmelse, dünyadaki değişimden etkilenmemesi gerekir. Eğer değişimden etkilenirse mükemmelliği zarar görür. O halde Tanrı değişime uğrayan maddi şeylerden berî ve âlîdir. Böyle bir önermenin sonucu, dünyanın yaratılması ile ilgili bir diğer sorunu ortaya koyar. Yani maddi olan bu dünyanın bir yaratıcısı olmalı, fakat bu yaratıcı hem Tanrısal hem de maddi yönü olan bir kimliğe sahip olmalıdır. Bu bizi, Akıl veya daha sonraları Logos denilecek aracı bir yaratıcıya götürür. Tanrısal Akıl düşüncesi Platon ile başlamaz, ondan önce Anaxagoras bu fikri ortaya atar. Tanrının düşüncesi, evreni düzenli bir hale getirir. Bu sistem içinde ruhun konumu ise tüm akledebilir bedenlerde Tanrının bir elçisi olmaktır. Böylece Tanrı ile insan arasındaki iletişim ve asıl dünya olan akledilebilir dünyaya çıkışın kapısı gösterilir.

Platon evreni ikiye böldüğü gibi insanı da ruh ve beden şeklinde kategorize eder ve ruhun, bedenden kurtulması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda Platon'un *Timaeus* (özellikle 41A-42B) diyaloglarında aktardığı insanın yaratılması ile Philo'nun görüşlerinin birbiriyle çok fazla örtüştüğü görülecektir.

En yüksek ideayı yani temel iyiliği, Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramı ile bir tutan ve ideaları Tanrının düşünceleri yapan anlayış, Philo, Plutarkhos, Plotinus ve Augustine'de görülebilir.[252] Platon'un 'iyilik' ile ilgili tanımlamalarına bir cevap vermek ve belki de bunu bir sonraki aşamasına getirmek için Philo'nun Tanrıyı, 'İlk İyilik, Mükemmel, her türlü erdemin kaynağı' olarak göstermesi bu bağlamda daha anlaşılır hale gelir. Böyece Greklere, 'sizin bahsettiğiniz nosyona, zaten biz sahibiz' demek istenilmiş olur.[253]

---

252. Hense Leonard, **Helen-Latin Eski Çağ Bilgisi**, (terc.: Suad Y. Baydur), İstanbul, 1948, s. 93.
253. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 128-129.,

'Ya Philo, Platoncudur ya da Platon, Philocu'dur. Onların düşünce ve söylemlerinde çok büyük benzerlikler vardır'[254] şeklindeki söylem aslında Philo'nun düşüncelerinin Platon'a ne kadar yakın olduğunu gösterir. Bunlara rağmen en azından dini perspektife zarar verir endişesiyle olsa gerek Philo ile ilgili eser yazan bazı araştırmacılar, Philo'nun kutsal yazılarda Platon'u okumadığı yani Platon'u kutsal yazı üzerinden ortaya koymadığını; aksine Platon'un kutsal yazılardan doğduğuna vurgu yapmaya çalışırlar. Çünkü onlara göre Platon, görüşlerini Musa'nın getirdiği kutsal yazılardan devşirir. Nitekim Musa, Platon'dan önce yaşamıştır. Böylece Philo'nun, -kökleri Aristobulus'a kadar uzanan bir düşünce olarak- Platon'un görüşlerinden faydalanmasının aslında dolaylı bir şekilde Musa'dan yararlanması anlamına geldiği[255] ileri sürülebilir.

Philo'yu 'Orta-Platonculuk' denilen akıma bağlayıp bağlamama noktasında bir takım tartışmalar vardır. Nitekim Sterling, "Philo'nun, felsefeyle olan ilişkisi komplekstir. Kendine göre Musa'ya sadık bir kişi iken; Philo'nun Musa'sı, İbrani Musa değildir. Bundan dolayı *bana* göre Philo, Orta-Platonculuğun bir temsilcisidir"[256] diyerek görüşünü ortaya koyar. Runia ise 'Philo'yu, *tam* anlamıyla Orta-Platonculuğa hapsedemeyeceğimizi, çünkü her ne kadar benzer görüşlere yer verilmiş olsa da bu okuldan farklı düşünceleri da vardır'[257] diyerek karşı görüşünü belirtir. Bu bağlamda Philo'yu, doğrudan bir görüşün içine dahil etmektense onun görüşlerine kaynaklık etmiş ve şekillenmesine yardımcı olmuş, akımlardan biri olarak bu olguyu algılamak daha yerinde olacaktır. Çünkü eğer Philo'yu sadece 'Platoncu' bir okul içinde düşünürsek, Kutsal Kitaba vurgusu, Yahudiliği öne çıkarma gayretleri ve dini tutumları, boşlukta kalacaktır. Ancak Philo'yu sadece 'Yahudilik' gibi bir çizginin içinde tutmak da zordur. Çünkü her ne kadar Musa, Kutsal Kitap, Tanrı gibi konseptleri işlese de onun Musa'sı, İbrani Musa ile çok da özleştirilemeyecek yönlere sahiptir.

---

254. Jerome, **Lives of Illustrious Men**, III, s. 365.
255. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 28.
256. Gregory E. Sterling, *Platonizing Moses*, **SPhA**, V, 1993, s. 111.
257. David T. Runia, *Was Philo A Middle Platonist?*, **SPhA**, V, 1993, s. 113-140.

4- Philo'nun Kaynaklarından Biri Olarak Stoacılık

Felsefi bir akımdan bahsederken epistemoloji (bilgi kuramı) önemlidir. Çünkü bilgiye dair tasavvur, sonraki görüşlerin temelinde yer alır. 'Bilgi, herhangi bir argümanla sarsılmayan kesin yargıya denir' şeklindeki tanım, hem Stoacılık[258] hem de Philo[259] açısından ortak çıkış noktasıdır. Ayrıca Stoa felsefesinin, Helenistik dünyada önde gelen bir düşünce akımı olduğunu zikretmek gerekir.[260]

Platon, ontolojik açıdan tanrıyı bu dünyadan aşkın bir varlık olarak kabul eder. Stoacılığın kurucusu Zenon'dan (MÖ. 333–264) itibaren Stoacılar, Platon'un aşkın tanrı fikrini daha da basitleştirirler. Bu açıdan madem tanrı, bu dünyadan tamamen aşkın bir boyutta, o halde bunun üzerinde durmanın çok da önemi yoktur. Çünkü bu tanrının, bu dünyayla çok fazla ilişkisi olamaz. Bunun yerine Stoacılar tarafından konmaya çalışılan 'içkin akıl' (immanent Reason), tartışmaların temelini oluşturur. Platon'un *Timaeus* diyalogunda geçtiği üzere 'yaratılış, Nous konuştuğunda meydana gelir'.[261] Buna göre Tanrının içkin fonksiyonunu, Stoacıların 'Logos' diye isimlendirdikleri aktif Akıl yerine getirir. Ayrıca Logos, 'dünyanın ruhu' ve her şeyde içkin olması hasebiyle Stoacılar, onu, dünyada aktif olan tek, içkin ve temel olarak görürler. Böylece her şeyde içkin olan Logos, tüm evrenin ve tanrı-evren ilişkisinin açıklanmasında öne çıkar. Nitekim Stoacılarda tanrı, her şeyde içkin olan Logos olup panteistik bir karaktere bürünür.

Philo, Logos düşüncesinin mucidi değildir. Çünkü o dönemde zaten Stoacılıkta bu terim kullanılmaktadır. Philo'nun, aşkın bir tanrıya ve bu tanrının bir şekilde bu dünya ile ilişki içinde olduğuna inancı, onu Stoacılıkta kullanılagelen Logos düşüncesine götürmüş olabilir. Bunu kendi düşünce sistemine taşırken, Stoacılıktaki

---

258. Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, (terc: Medar Atıcı), İstanbul, 1997, s. 45; Dillon, **The Middle Platonists**, s. 145; Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, (terc.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin), İstanbul, 2004, s. 170-171. Stoacılıkta bu düşünce, 'kataleptike phantasia' şeklinde ifade edilir ki bunu 'anlaşılır tasarım' olarak tercüme etmekteyiz.
259. Congr., 141.
260. Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 325.
261. Plato, **Timaeus,** 41, (terc.: R.G.Bury), (Loeb Classical Library) Harvard, 1989, s. 88-91.

panteistik vurguyu kaldırır ve Yahudilikteki aşkın tanrı düşüncesi ile birleştirir. Muhtemelen Philo, Tanrısal Akıl için bir terim aramaktadır ve döneminde Stoacılar tarafından kullanılan 'nous' kavramına Yahudiliğe de uygun bir içerik ekleyerek Logos şeklinde dillendirir.[262]

Philo'nun düşünce sisteminde etkin olduğu görülen Stoacılık ve Platonculuk, onu etkileme noktasında yarış halindedir. Özellikle orta Stoacılık döneminde[263] yaşayan Philo, bu dönemin temel karakteristiği olan ahlaka vurgu bakımından onlara çok şey borçludur. İnsanda haz, arzu, korku ve acı şeklinde dört hırsın bulunduğu; maddenin inorganik, bitki, hayvan ve akıllılar biçiminde dörde ayrıldığı; Tanrının evrenin ruhu ve insanın, Tanrıdan bir parça veya aklın, evrensel aklın bir parçası olduğu ile dünya vatandaşlığı düşünceleri, Stoacı felsefe ile uyum içindedir. Zira Stoacılıktaki 'kosmo-polis' düşüncesi de fikir dünyasına önemli bir katkıdır. Buna göre tüm insanlar, bir evrenin vatandaşları olup evrensel yasaya göre hareket etmelidirler.[264] Bazı eserlerinde Stoacı tutum çok aşikar görünmektedir. Bunların başında adalet, cesaret, yardımseverlik ve yücelik erdemlerinin işlendiği *On the Virtues* adlı eseri gelir. Yine *Every Good Man is Free* ile İbrahim, Musa ve Yusuf'un biyografilerinde de Stoacı düşüncenin izleri bulunur.[265]

Philo, *On the Creation*'da Tanrı tarafından yaratılmış olan dünya ile onun tarafından gönderilmiş olan Yasa'nın birbiriyle uyumlu ve bundan dolayı Yasa'ya uyanın, bu dünyanın sadık bir vatandaşı olduğunu ifade eder. Onun bu görüşü ile Stoacı düşüncedeki tabiat ve tabiatın yasası arasında bir ilişki olduğu ileriki bölümlerde zikredilecektir.

---

262. Ronald Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, Cambridge, 1989, s. 104.
263. Temsilcileri arasında Rodoslu Panaetius ve Apamealı Posidonius'un bulunduğu ve yaklaşık MÖ. 135-51 yıllarında etkin olan düşünce akımı.
264. Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 79-81; Hengel, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, II, s. 179-180.
265. Mary E. Andrews, *Paul, Philo and Intellectuals*, **Journal of Biblical Literature**, 53.2, (Temmuz) 1934, s. 157-158; J.H.A. Hart, *Philo of Alexandria*, **The Jewish Quarterly Review**, 17.1, (Ekim) 1904, s. 96; Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 872; Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, s. 442-443.

Bilindiği üzere alegorik yorum[266] geleneğinin kökeni, Stoacılara kadar rahatlıkla götürülmektedir. Çıkış kitabında Musa, '...Ya Rab... ben söz adamı değilim; çünkü ben ağzı ağır ve dili ağır adamım' dedikten sonra kardeşi Harun'u bu konuda tavsiye eder.[267] Burada Stoacılardaki düşünce ile söz arasındaki ayrıma paralel bir tutumun olduğu söylenebilir. 'Hieros logos' yani kutsal akıl olarak gösterilen Musa, düşünceyi temsil ederken; Harun söz rolünü üstlenir.

'Encyclical' yani temel eğitimin dışında bir de felsefi eğitimin varlığından bahseden Stoacılar, bunu diyalektik, fizik ve ahlak olmak üzere üçe ayırırken mantığı en alt seviye kabul edip fiziğin mi yoksa ahlakın mı en üst seviye olduğu noktasında fikir ayrılıkları içindedirler. Bu bağlamda teolojinin yeri konusunda da farklı yaklaşımlar vardır. Philo mantığın, felsefe içinde en alt seviyeyi temsil ettiği ve felsefenin temelde üçe ayrıldığı hususunda Stoacılarla hem fikirdir. Ancak teolojiyi, Stoacılar gibi fiziğin altında değil; ahlakın bir alt kategorisi olarak görmesiyle onlardan farklı düşünür.[268]

5- Philo'nun Kaynaklarından Biri Olarak Yahudi Yorum Geleneği

Philo'nun Yahudilik'teki konumu ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Bazı araştırmacılar Philo'nun yaşadığı dönemdeki Yahudiliğin geniş bir yelpazeyi kapsadığından ve dolayısıyla onun da burada kendine bir yer bulduğundan bahsederken; 'Filistin Yahudiliği' ile 'Helenistik Yahudilik' arasında kalın bir çizginin bulunduğunu göstermek isteyen araştırmacılar ise Philo'yu ikinci grubun içine yerleştirmeyi uygun görürler.

Filistin Midraş'larından[269] elde ettiği birkaç örnekle Philo'nun Midraş'a aşina olduğunu gösterme çabaları 1875'de C. Siegfried ile başlamış, ardından L. Treitel (1890) ve N. Bentwich (1910) ile devam

---

266. Stoacıların alegorik yorumlarına örnekler için bkz.: James Drummond, **Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion**, I, London, 1888, s. 122-123.
267. Çıkış, 4:10-16.
268. A. H. Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, Maryland, 1957, s. 120; Agr., 14; Wolfson, **Philo**, I, s. 146.
269. Tevrat metninin yorumu mahiyetindeki pasaj, kitap ve tefsir geleneğinin bütününe verilen isim.

etmiştir. Bu bağlamda M. Stein'in (1931) Haggada'yı[270] 'tarihsel ve alegorik' şeklinde ikiye ayırması ve böylece Philo'nun alegorik metodunun köklerini buraya getirmesi önemli bir katkıydı. Ardından S. Sandmel'in (1954) İbrahim kıssasından yola çıkarak 'her ne kadar iki yorum geleneğinde benzerlikler görünse de bunların çok yüzeysel, ancak farklılıkların daha çarpıcı' olduğunu söylemesi önemlidir. Haggada ile ilgili bu çabanın bir benzerini de Halaka/Halakha[271] ile Philo'yu bir araya getirmeye çalışanlarda görebilmekteyiz. Örneğin R. Bitter (1879), H. Heinemann (1932), Halaka ile İskenderiye Yahudiliğinin ilişkisi üzerinde çalışıp böylece Philo'yu bu çizgide ortaya koymaya çalışmışlardır.[272]

Bernard J. Bamberger (1979) de 41 yerde Philo ile Haggada'nın arasında ilişki olduğunu göstermeye çalışan yazarlardan biridir. Bu noktada eğer Kutsal Kitap, bir konuya açık bir şekilde referansta bulunmuş ve bu konu, iki yazarın da ilgisini çekmisse, bu etkilenme sayılmaz[273] gibi birkaç metodolojik kural önererek makalesine başlar. Ancak kendi koyduğu bazı kuralları çiğnediğini ve bunun da ötesinde bir takım zorlamalarla Philo ve Haggada'yı bir araya getirme çabasının çok da yerinde olmadığını düşünen Lester L. Grabbe, 1991'de Bamberger'in makalesini eleştirir. Grabbe, yedi sayısının, Bamberger'in iddia ettiği gibi Midraş kaynaklı değil Grek kökenli olduğunu; Halaka'yı okuyup incelemenin, Philo'ya göre kurtuluş için çok da birinci sırada olmadığını; Bamberger'in Filistin Yahudiliğinin de Helenistik kültürün etkisi altında kaldığını görmediğini dile getirerek onun görüşlerini tenkit eder.[274] Bu bağlamda Grabbe'nin yaklaşımı daha yerinde görünmektedir. Çünkü hem Filistin Yahudiliği denilen konseptin 'katışıksız' bir Yahudiliği temsil ettiği noktasında birçok sorun vardır hem de Philo'nun temel an-

---

270. Yahudi öğretisinin özellikle de Talmud'un hukuki konularının dışında kalan efsane, folklor, teoloji ve etik ile ilgili kısımlarına denir.
271. Talmud literatürünün hukuki konularla ilgili kısımlarına verilen isimdir.
272. Burton L. Mack, *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, **ANRW**, II, 21.1, (1984), s. 236-241.
273. Bernard J. Bamberger, *Philo and the Aggadah*, **Hebrew Union College Annual**, 48, 1977, s. 153-185.
274. Lester L. Grabbe, *Philo and Aggada: A Response to B. J. Bamberger*, **SPhA**, 1991, s. 153-166.

lamda felsefi nosyon ve kavramları, daha ön planda tuttuğu yazılarından aşikardır. Ayrıca Bamberger, *Jubilees, Midrash Tehillim, Exodus Rabba* gibi kaynakların, Philo'dan daha önce olduğu izlenimini vermektedir. Ancak bu kaynakların, Rabbinik dönemde ve bu bağlamda Philo'dan sonra biraraya getirildiği gözden kaçırılmamalıdır.

Philo'nun İbranice veya Aramice bilip bilmediği onun, Yahudi Halaka ve Haggada yorum geleneğinden haberdar olup olmadığı ile ilgili meseleye işaret etmek ve daha temel bir soru olan 'Rabbinik ve Philocu Yahudilik arasında esaslı bir ayrım var mıdır?' şeklindeki bakış açısına dikkatleri çekmek açısından önemlidir. Onun İbranice bilip bilmediği ile ilgili görüşlerin temelinde Yahudi olması[275] ve Kutsal Yazılarda geçen birçok isim ve yer adını İbraniceden Grekçeye çevirip yorum yapması vardır. Ancak aynı zamanda onun bazı İbranice terimleri yanlış çevirdiği de göz önüne alınırsa İbranice bilgisi ile ilgili şüpheler hala izale olmuş sayılmaz.[276] Bu bağlamda onu Ferisi Yahudilikle bağlantılı görmek isteyenler, onun İbranice bildiğini; Ferisi gelenekten daha çok Grek kültürüne yaklaştıranlar ise İbranice bilmediğini öne çıkartırlar.[277]

Philo, Musa'nın hayatına dair bir takım anlatımlarda bulunmadan önce bunları, Kutsal Yazılardan ve milletinin yaşlılarından öğrendiklerine[278] göre aktaracağını belirtir. Bu bağlamda kendisi de Yahudi olan Philo, 'milletinin yaşlıları' tarafından oluşturulmuş bir geleneğe sırt çevirmediğini ifade eder. Ancak bu geleneğin, kimlere dayandığı ve hangi bağlamlarda ortaya konulduğu tam olarak net değildir. Nitekim eserlerini daha çok Kutsal Kitap üzerinde yoğunlaştıran Philo'nun, Midraşik bir kültüre sahip olduğu kaydedilebilir. Ancak burada göz önünde tutulması gereken nokta, her ne kadar yazım türü olarak Midraşik bir yapıda eser yazsa da onun açıklamaları ve fikirleri, hahamların Midraşının ötesine geçmiştir.[279] Örne-

275. Wolfson, **Philo**, I, s. 88-89.
276. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 141; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 131; Wolfson, **Philo**, I, s. 89; Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 874.
277. Samuel Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature I*, **Hebrew Union College Annual**, 25, 1954, s. 219.
278. Mos., I, 4.
279. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 11.

ğin İbrahim'in konumu açıklanırken hahamlar, İbrahim Musa'nın yasasını uyguladı gibi bir görüşünü savunurlar. Buna karşın Philo Yasanın İbrahim'in yaşamına uygunluğundan bahseder. Ayrıca Hengel'in yapmış olduğu çalışma sonucunda ortaya çıktığı üzere Filistin Yahudiliği ile İskenderiye Yahudiliğini çok kesin çizgilerle ayırmak yerine bu iki akımın da Helenistik kültürden etkilenmiş ve kendi şartları bağlamında buna cevap vermeye çalışmış oldukları gözden kaçırılmamalıdır.[280]

Philo'nun, *Questions and Answers* şeklindeki yazım tarzı, ilgi çekicidir. Talmud sonrası döneme bakıldığında bu *She'elot u-Teshuvot* yani soru-cevap türünün kullanıldığına dair birçok eser vardır. Ancak Talmud öncesi bir periyot için bu yazım şeklinin Rabbiler tarafından kullanıldığını söylemek çok zordur. Her ne kadar onlar, Midraşlarında bir takım gizli soruları cevaplamayı amaçlamışlarsa da Philo'da olduğu gibi bir uslup kullanmamışlardır. Kabil'i kim öldürürse ondan yedi kez öç alınacaktır[281] metninde 'neden Kabil'i öldüren kişiden yedi kat öç alınacaktır?' şeklindeki soru hem Philo'nun hem de Rabbinik döneme ait ilk Tekvin midraşı olan *Genesis (Bereshit) Rabbah*'ın ilgisini çeker. Bu bağlamda Philo, yedi kez öç almayı 'beş duyu, ağız ve cinsel organ'[282] şeklinde insandaki rasyonel olmayan eğilimin artacağı ile açıklayarak Grek felsefi geleneğindeki aklın, rasyonel olmayan duyuları cezalandırması nosyonuna uygun bir şekilde ortaya koyar. *Genesis Rabbah* ise bu konuyu 'Kabil, ölümü ve sonuçlarını bilmeden yaptığı için onun öldürmesi ile bunun sonuçlarından haberdar olanların aynı eylemi yapması arasındaki fark'[283] şeklinde açıklama getirir.[284] Başka bir örnek de '[Enok] Tanrı yolunda yürüdü, sonra yok oldu, çünkü Tanrı onu aldı'[285] metnidir. Philo, 'erdemli olan insanların akıbeti, ölüm değil; başka bir yere

---

280. Philo'nun Haggada ve Halaka geleneği karşısındaki tutumu hakkındaki değişik görüşler için bkz.: Peder Borgen, *Philo of Alexandria: A critical and Synthetical Survey of Research Since World War II*, **ANRW**, II, 21.1, (1984), s. 124-126.
281. Tekvin, 4:15.
282. Quaest. In Gn., I, 75-76.
283. Jacob Neusner (ed.), **Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis A New American Translation**, I, Georgia, 1985, s. 253.
284. Van der Horst, **Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context**, s. 117-118.
285. Tekvin, 5:25.

geçiştir. Bu bağlamda metin, onun, görünür dünyadan, görünmez ve akledilebilir dünyaya geçtiğini gösterir'[286] şeklinde Platoncu terimlerle açıklamasını yaparken; *Genesis Rabbah*, 'Enok, iki yüzlüydü. Bazen doğru hareketler yaparken bazen de yanlış yönlere sapardı. Tanrı, onu, doğru hareketler yaptığı bir dönemde canını aldı'[287] diyerek olayı yorumlar.

Her ne kadar birçok noktada Platon ve Stoa felsefesinden etkilenmiş olsa da Philo aynı zamanda Yahudilik içinde kalmaya çalışan bir kişiliğe sahiptir. Nitekim o, Grek veya Helen kültürünün oluşturduğu 'kültürel emperyalizm' noktasında buna karşı durmaya çalışan şahsiyetlerden biridir. Bu açıdan onun tamamen önündeki kültürel yapıyı takip eden biri olmadığını söyleyebiliriz.

6- Philo'nun Kaynaklarından Biri Olarak Gnostisizm

XIX. yüzyılın sonuna kadar Gnostisizm, II. yüzyılda ortaya çıkmış Hıristiyanî bir fenomen olarak algılanmaktaydı. Tarihçi Adolf von Harnack, Gnostisizmi, 'İncil'in Helenleştirilmesi' olarak nitelendirir. Fakat zamanla araştırmacılar, 'acaba Hıristiyanlık öncesi bir Gnostisizm'den bahsedilebilir mi?' şeklindeki bir sorunun peşine düşerler. Bu tartışmada, genel anlamda Hıristiyanlık öncesi Gnostisizmin olduğunu söyleyenler ile bunun aksine iddia eden iki taraf vardır.[288] Rudolf Bultmann, Yuhanna İncili'nin girişindeki Logos ile ilgili cümlelerin, önceki dönemlere ait Gnostik bir ilahiden iktibas edilip Yuhanna tarafından kullanıldığını belirtir. Buna göre Bultmann, Hıristiyanlık öncesi bir Gnostisizmden bahseder.[289] Yaklaşık bir yüzyıl süren bu tartışma bazı semantik tartışmaları da peşinden getirir. Günümüz literatüründe Gnosis, Hıristiyanlık öncesi fenomeni; Gnostisizm ise II. yüzyılda Hıristiyanlık içinden çıkmış olan hareketi niteleyecek şekilde kullanılır.[290] Ayrıca bazı literatür-

---

286. Quaest. In Gn., I, 86.
287. Neusner (ed.), **Genesis Rabbah**, I, s. 271.
288. Hıristiyanlık öncesi Gnostik bir oluşmunun olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz.: Şinas Gündüz, *Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar*, **Dini Araştırmalar**, II, 6, (Ocak-Nisan) 2000, s. 51-57.
289. Bultmann, **Primitive Christianity**, s. 164-165.
290. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 136-137; Birger A. Pearson, *Philo and Gnosticism*, **ANRW**, II, 21.1, (1984), s. 316. Ayrıca Gnostisizm ile ilgili tartışmalar

de 'pre-Gnosticism ve proto-Gnosticism' ayrımı yapılmış olup pre-Gnosticism'den II. yüzyıl öncesine ait olmakla beraber Gnostisizmin özüne dair bulgular; proto-Gnosticism'den ise II. yüzyıldan sonraki Gnostisizme ait bir takım temalar kastedilmektedir.[291] Bu bağlamda Philo'yu 'pre-Gnostik' olarak görme eğilimleri vardır.

Gnostisizmi yukarıda tanımlandığı üzere kabul eden Wilson, Philo'nun her ne kadar bu bağlamda Gnostik olmadığını söylese de görüşlerinde bir takım Gnostik unsurların bulunduğunu kabul etmekte ve bunları, 'Helenistik çevrenin bir ürünü'[292] olarak yorumlamaktadır. Nitekim Heidegger'in etkisiyle tarihçilikten daha çok felsefi bir bakış açısına sahip Hans Jonas da Gnostisizmi, Helenizmin senkretik özelliğinin zirvesi olarak görür.[293] Bir akımın Gnostik diye tanımlanabilmesi şu özelliklere sahip olması gerektiğini belirtir: 'Düşmüş bir tanrı, cahil yaratıcı, yaratılmış olanın kötülüğü, yabancılaşmış ruh, kozmik esaret, kozmik olmayan bir kurtuluş, radikal dualizm, kendi kendine kurtuluş' fikri.[294]

'Philo'nun düşüncesinde görülen düalizmin kaynağı nedir?', 'dünyanın yaratılışında aracı bir tanrı düşüncesi nereden gelmektedir?', 'bedenin kötü olup ruhun beden içine hapsedildiği fikri, Philo tarafından neden bu kadar öne çıkartılır?' gibi sorular, bizi Philo ve Gnostisizm ilişkisine götürür. Eğer Gnostisizm, II. yüzyılda Hıristiyanlık içinden çıkmış bir fenomen ise Philo, bazı konularda benzer temayüller taşıyan 'küçük' bir istisna olarak görülür. Ancak Hıristiyanlık öncesi bir Gnostisizmin varlığı kabul edilirse, Philo'nun Gnostik bir takım görüşlerle ortak noktalarının olduğu zikredilebilir.

---

hakkında bkz.: Hans Jonas, **The Gnostic Religion**, Beacon Pres, 1958, s. 33; Edwin M. Yamauchi, **Pre-Chrisitan Gnosticism**, London, 1973, s. 13-28.

291. Ugo Bianchi (ed.), **The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina (13-18 April 1966)**, Leiden, 1970, s. xxvii.

292. R. M. Wilson, **The Gnostic Problem: A Study of the Relations Between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy**, London, 1958, s. 64-73.

293. Pearson, *Philo and Gnosticism*, s. 303.

294. Jonas, **The Gnostic Religion**, s. 42-47; Yamauchi, **Pre-Chrisitan Gnosticism**, s. 15. Bu bağlamda Şinasi Gündüz de, Gnostisizmin temel özellikleri denildiğinde bunları, "metafizik alem, evren ve insana yönelik düalizm, Demiurg düşüncesi, kurtarıcı bilgi (gnosis), asketik yaşam" şeklinde sıralar. Şinasi Gündüz, **İslam ve Gnostisizm: Tasavvuf Geleneğinde Gnostik Temalar**, (Milel Nihal Derneği Dinler Tarihi Seminerleri), (14 Mart 2008).

Tanrının aşkınlığına yapmış olduğu vurgu, aracı olmadan Tanrıya ulaşma fikri, insanın kendisinin Tanrının karşısında hiçbir şey olmadığını bilmesinin sonucu oluşan asketik düşünce ve Gnostik kategorilerde geçtiği üzere insanları 'yerin, göğün ve Tanrının insanları' şeklinde bölmesi Jonas'a göre Philo'daki Gnostik eğilimi gösteren unsurlardır.[295] Philo'da düşmüş bir tanrı fikri yoktur ama yaratma işinde aracı olan bir Logos'tan bahsedebiliriz. Mahlukatın kötülüğü düşüncesi yine Philo tarafından kabul edilen bir görüştür. Yabancılaşmış yani bu dünyaya yabancı olan bir ruh fikri, Philo'nun birçok açıklamalarında geçmektedir. Kozmik bir tutsaklık fikri yoktur, ancak beden içinde hapsolmuş bir ruhtan bahsedebiliriz. Yine Philo, tam bir düalist olup duyuların ve arzuların ikametgahı olan bedene düşmandır. Buna göre Philo'nun düalizmi ne kadar uçtadır? Eğer Hıristiyan Gnostikleri düşünürsek onun bu tutumu çok uçta görünmez. Ancak Rabbinik geleneği düşündüğümüzde oldukça uçlarda durmaktadır.[296]

Sadece Tanrının hakiki anlamda vatandaş olabileceğini ve bu bağlamda tüm insanların, ancak sözde vatandaşlığından bahseden Philo, insanın bu dünyaya 'yabancı' ve 'misafir'[297] olduğunu belirtir. Nitekim ona göre Musa'nın bilge diye isimlendirdiği herkes 'misafir' şeklinde temsil edilir. Bu kişilerin ruhları, asla yeni bir ev edinmek için semavi evlerinden ayrılmaz. Onlar sadece bir kişinin, herhangi bir yeri görmek ve öğrenmek için kendi vatanının dışına çıkması gibi geçici bir süreliğini asli vatanlarını terk etmişlerdir. Onlar, bir süre sonra asli vatanlarına dönmek üzere buradadırlar.[298] Gnostik Valentine'nde (100-160) görülen 'ruhun, Logos'un gelini', 'onun son ikametgahının Tanrı' olduğu ve tarihsel anlatımların alegorik tarzda yorumlanması gibi esaslar bağlamında Philo'nun Valentine üzerinde etkisinin olduğu iddia edilmektedir.[299]

---

295. Pearson, *Philo and Gnosticism*, s. 309; Wilson, **The Gnostic Problem**, s. 72, 184-227.
296. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 138. Ayrıca her ne kadar bir takım benzerlikler bulunsa da Philo'nun tam olarak Gnostik olup olmadığı tartışmalar için bkz.: Yamauchi, **Pre-Chrisitan Gnosticism**, 147-148; Borgen, *Philo of Alexandria*, **ANRW**, II, 21.1, s. 143-147; Pearson, *Philo and Gnosticism*, s. 318-342.
297. Cher., 120-121.
298. Confl., 77-78.
299. Chadwick, *St. Paul and Philo of Alexandria*, s. 305.

C- Eserleri

Günümüze kadar gelmiş olan eserlerinin sayısı 48'dir. Bunların dışında kaybolmuş birçok eseri bulunan Philo'nun, parça parça fragmanları üzerinde çalışmalar devam etmektedir. İleride görüleceği üzere bir takım nedenlerden dolayı Yahudiler ve paganlar tarafından göz ardı edilmiş olan Philo'nun eserlerinin günümüze ulaşmasında ilk dönem kilise babalarının rolü çok büyüktür. Philo'nun eserlerine dair en geniş bilgiyi ilk olarak Eusebius verir.[300] O, eserlerin bir listesini çıkartarak bir anlamda Philo 'kanonizasyonunu' sağlar. Onun zikrettiği eserlerden bir kısmı günümüze kadar ulaşmamıştır. Ayrıca Eusebius'un, listesinde olmadığı halde günümüze kadar gelmiş bir takım eserler de bulunmaktadır. Bu bağlamda özellikle İskenderiye Ekolü (Pantaenus, Clement ve Origen gibi), Caesarea (Pamphilus, Eusebius) ve Bizans (Kutsal Kitap yorumlarında ve antolojilerinde) kanalından gelen fragmanlar, XVI. yüzyıldaki edisyon çalışmalarına kaynaklık eder. Pantaenus, Clement, Origen gibi İskenderiye ekolüne bağlı kişiler, Philo'nun eserlerinin Kitos Savaşı (Yahudilerin, MS. 115-117'de Romalılara karşı ikinci başkaldırısıdır) olarak adlandırılan ayaklanmadan sonra yok olup gitmemesinde büyük önem taşırlar. Nitekim ileride değinileceği üzere Origen'in, hayatının son yıllarında Caesarea'ya taşınması, Philo'nun eserlerine yeni bir damarın daha katılmasını sağlar. 300-350'li yıllara gelindiğinde Philo'nun eserlerine ait bir takım Latince'ye tercüme edilmiş fragmanlar İtalya'da da görülmeye başlanır. Nitekim Ambrose'nin Philo'nun eserlerini bazı yerlerde 'kopyala-yapıştır' denilebilinecek şekilde aktardığı zikredilebilir. Philo'nun eserlerine dair Latince çevirinin yanında ayrıca Ermenice birçok fragmana da MS. VI. yüzyıla ait eserlerde rastlanılır. Ermenice çevirin sahibinin, VI. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da bulunan bir kişi olduğu yönünde genel kabul[301] vardır. Bu bilgi Philo'nun eserlerinin Bizans çevresi tarafından da tanındığını gösterir. Süryanice herhangi bir tercümeye rastlanılmaması onun Suriye çevresinde bilinmediğine dair bir delil değildir. Çünkü Philo'nun Hıristiyanlığa yakın bir duruş sergilediğine dair bir takım Süryanice metinlerde bilgi bulunmaktadır.

---

300. Eusebius, **The Church History of Eusebius**, s. 119-122.
301. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 27.

Günümüze kadar gelmiş olan bu el yazmaları, ilk olarak 1552'de Grek yazarların kitaplarını Latince ve Fransızcaya çeviren Fransız araştırmacı Adrianus Turnebus (1512-1565) tarafından basılır. Bundan sonra XX. yüzyılın ilk yarısında Leopold Cohn and Paul Wendland'ın editörlüğünde *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Berlin, 1896-1915) adı altında Philo'nun eserleri 6 cilt olarak Latince yayımlanır.

Philo'nun eserlerinin Ermenice tercümesi, 1826'da J. B. Aucher tarafından *Philonis Judaei paralipomena Armena* adıyla yayımlanır. Ermenice bir diğer baskı ise 1981'de A. Terian tarafından *Philonis Alexandrini de Animalibus: The Armenian Text with an Introduction, Translation and Commentary* ismiyle basılır.

Philo'nun eserlerinin İngilizce'ye çevirisini ise ilk olarak C. D. Yonge yapar (1854). F.H.Colson ve G.H.Whitaker, Cohn ve Wendland'ın tercümesini göz önüne alarak Philo'nun günümüze ulaşmış eserlerini *Philo with an English Translation in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* adı altında İngilizce'ye çevirirler ve bu çeviri, Loeb Classical Library tarafından basılır (1929-1962).[302]

Philo ve görüşleri üzerinde incelemelerde bulunan araştırmacılar, onun eserlerini şöyle bir ayrıma tabi tutarlar: Kutsal yazılardan alıntı yaparak başladığı ve içeriğini bu metinlerin belirlediği eserlerine *Allegory of the Law* (Yasanın Alegorik yorumu); doğrudan kutsal yazılardan alıntı yapmadan ve belli konuları ele aldığı eserlerine ise *Exposition of the Law* (Yasanın Yorumu) denir.

A. Doğrudan Kutsal Yazılarla İlgili Olmayanlar: Bu eserler bir anlamda dönemin, sosyo-kültürel ve politik durumu hakkında bilgiler aktarır. Ancak Philo gibi bir yazarın, bu tür konuları işlerken dahi teolojik bir takım imalardan uzak durduğu söylenemez. Bu kitaplar, sadece diğer eserlerindeki konuyu işleyiş şekli, alegoriye çok az müracaat edişi ve Kutsal Kitap'a atıflarının nadir olmasından dolayı böyle bir başlık altında toplanmıştır.

---

302. Bu konuda bkz.: Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 819-825; Erwin R. Goodenough, **The Politics of Philo Judaeus**, London, 1938, s. 137-210. Ayrıca Runia'nın bahsettiğine göre Philo'nun 20 ile 25 eseri günümüze ulaşmamıştır. Bkz.: David T. Runia, *Confronting the Augean Stables: Royse's Fragmenta Spuria Philonica,* **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 219.

1. *Every Good Man Is Free*: Bu eserin, *Every Bad Man Is a Slave* adlı önceki yazısına bir zeyl mahiyetinde olduğu zikredilir. Ancak bahsi geçen kitap günümüze ulaşmamıştır. Konu edindiğimiz esere gelince ana konusu, Stoacı bir yaklaşım içinde erdemin, manevi; erdemsizliğin ise maddi olmasıdır. Konu daha çok Grek literatürüne dayalı olarak işlenir ve kutsal yazılardan alıntılar azdır. Esseniler'den bahseder.

2. *Hypothetica*: Bu eser, Eusebius'un *Preparation for the Gospel* adlı kitabında Philo'dan yaptığı atıflara dayanılarak oluşturulur.

3. *On the Contemplative Life*: Philo bu eserinde İskenderiye'ye yakın bir yerde olan Maryut Gölü (Mareotis) sahilinde yerleşmiş olan Therapeutae adlı manastırdan ve buradaki keşişlerin hayatından bahseder. Essenilerin, daha 'aktif' bir hayat tarzları varken; Therapeutae keşişlerinin daha 'pasif' bir yaşam biçimleri olduğunu; erkeklerden oluşan Essenilerin aksine bunların kadınları da cemaate aldıklarını dile getirir. Bu eserin, Philo'ya ait olmadığını söyleyen P.E. Lucius'a (1880) göre belirtilen grup, Yahudiler değil Hıristiyanlar'dır. Bunu iki argümanla destekler: Birincisi, Eusebius'un Therapeutae'yı Hıristiyanlar olarak nitelendirmesi ve ikincisi bu türden örgütlenmelerin birçok yerde olması şeklindeki pasajın o dönemdeki Hıristiyanların manastır hayatlarıyla ilgili olduğudur. Ancak 1915'de F. C. Conybeare, bu teoriyi reddeder ve günümüzde çoğu araştırmacı bu eseri Philo'ya atfeder.[303] Eserinde Therapeutae'nin ritüellerinden bahsederken Şabat ifadesinden ve toplantı yerleri için de sinagog demekten kaçınır.

4. *Flaccus*: Philo bu eserinde İmparator Tiberius tarafından MS. 32'de Romalı Vali olarak atanan Aulus Avilius Flaccus'tan bahseder. Bir yönüyle tarihsel olan bu kitap, diğer taraftan Flaccus'un başından geçen olaylara binaen teolojik bir takım yorumlara da sahiptir. Çünkü eserde eğer Yahudilerle uğraşılırsa (Flaccus'un yaptığı gibi) sonunda bu kişilerin de Flaccus gibi aynı ceza ile karşılaşacakları şeklinde bir tema ima edilir. Philo, Flaccus'un ilk yıllardaki ida-

---

303. Philo, **About the Contemplative Life**, (ed.) F.C. Conybeare, Oxford, 1895, s. v-x; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 35; Leopold Cohn, *The Latest Researches on Philo of Alexandria*, **The Jewish Quarterly Review**, 5.1, (Ekim) 1892, s. 38-39.

ri başarılarından bahseder. Ancak bir süre sonra onun, İmparator Caligula'dan çekinmesi dolayısıyla nasıl Mısırlı ve Grekler tarafından manipüle edildiğini dile getirir. Ardından da Flaccus'un başından geçen olaylar aktarılır.

5. *On the Embassy to Gaius*: Bu eserin hem tarihi hem de teolojik boyutu vardır. Tarihi olarak Gaius Caligula'nın yapıp ettiklerini, kendini tanrılaştırmak istemesini anlatır. Teolojik olarak ise insanların, Tanrının inayetini göremeyebileceklerini ve bundan dolayı da Caligula gibi kendini tanrılaştırma düşüncesine saplanabileceklerini ortaya koyar.

B. Yasa'nın Yorumu ile İlgili Yazılar: Bu eserlerin kime yönelik olduğu tam net değildir. Bazı araştırmacılar, bunların 'dost Gentile'ye yazıldığından bahseder. Ancak şu soru akla gelir: Bu dost Gentile kimlerdir? Buna karşın bazı yazarlar da, bu eserlerin Yahudilikten çıkmaya yakın olan ve hatta çıkmış olan (Philo'nun yeğeni gibi) kişilere yönelik olduğunu belirtir.[304] Bu kitaplarında Philo, alegorik yorum metoduna çok yer vermez. Daha çok tarihi ve tefsiri bir metot ile Kutsal Kitabı yorumlar.

1. *Moses*: Musa ile ilgili iki tane kitabı vardır ve bunlar birlikte mütalaa edilir. I. kitap, daha çok Kutsal Kitaptaki anlatımların tekrarı ve açıklanması mahiyetindedir. Bu yönüyle gentileye yönelik olduğu belirtilir. Sina olayı atlanmıştır. I. kitapta Musa ile ilgili filozof-kral düşüncesini ortaya koyan Philo, II. kitapta Musa'nın, yasa koyucu, baş kahin ve peygamberlik yönleriyle ilgilenir. Nitekim bu kitabı okuyan bir gentile, ideallerindeki kişiliğin Musa olduğu kanaatine varabilir.[305]

2. *On the Creation*: Evrenin yaratılması ile ilgili olan bu kitap, büyük oranda Platoncu düşünceye dayalıdır. Tanrının yarattığı bu dünya ile göndermiş olduğu Yasa arasında harmoni olduğunu ifade ettikten sonra hissedilebilir dünya *(kosmos aesthetikos)* ile akledilebilir dünya (*kosmos noetos*) arasında ayrım yapar. İnsanın bu dünya ve

---

304. Samuel Sandmel, *Philo Judaeus: An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance,* ANRW, II, 21.1, (1984), s. 10-11; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 47; Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 840.
305. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 38-39.

Logos ile olan ilişkisinden bahsedip Tanrının varlığı, birliği, dünyanın yaratılmışlığı, insicamı ve Tanrının dünyaya müdahil oluşunu zikreder.

3. *On Abraham*: İbrahim'in hayatının Yasa ile ilgili bir kategorinin altında bulunmasında şu düşünce yatmaktadır: Philo'ya göre yasa, tabiatın yazılmamış kanunları ve yazılmış kanunları olarak ikiye ayrılır. Yazılmamış kanunlar üstün olsa da yazılmış kanunlar da bunların imitasyonları/ taklididir. İbrahim (yazılmamış kanun), Musa'dan (yazılmış kanun) öncedir ama yazılmamış kanunu temsil etmesi sebebiyle bu kategori altında incelenir. Patriarkların konumundan ve Musa'nın Yasaları ile ilişkilerinden bahsedip Enos, Enok ve Nuh hakkında alegorik yorumlarda bulunur. İbrahim'in hayatında şekillendiği üzere Tanrının yaratma ve yönetme eylemlerine değinip Logos ile ilgili bir takım yorumlarda bulunur.

4. *On Joseph*: Yusuf, *The Allegory* adlı eserde günümüzdeki bir politikacıya benzer bir bakış açısıyla işlenirken; *On Dreams II*'de tıpkı Philo'nun yöneticilik yapan yeğeni gibi Yahudiliğe sadık kalmayan bir kişilik olarak ortaya konur. Bu eserde ise devletine bağlı, insanların yararı için gayret eden bir 'devlet adamı' kimliğine büründürülür. Burada insanların birbirine güvenlerinin azaldığı, bundan dolayı birçok yöneticiye ihtiyaç duydukları iddia edilir. Ancak esas olanın, 'tabiatın yazılı olmayan kanunları' ile yönetilmek olduğunu belirtir.

5. *On the Decalogue*: Bu eserde Philo, yazılı olmayan ama her yerde genel geçer olan yasalar (On Emir) ile ülkeden ülkeye değişebilen yazılı yasaları karşılaştırır ve yazılı olmayan yasaların üstünlüğünü ortaya koyar. İkinci türdeki yasalara, 'Özel Yasalar' ismini veren Philo, On Emir'den sonra bu yasaları işlemeye başlar.

6. *On the Special Laws*: Philo, 'Özel Yasaları' dört kitapta incelemiştir. Birinci kitapta Tanrının varlığı, insanın O'nu anlamaktaki acziyeti, proselite[306] ve dinden çıkmayı işlemekle beraber temel olarak tapınak, rahipler, Levililer, kurban sistemi gibi ibadetle ilgili konuları işler. İkinci kitapta gereksiz yere Tanrının ismini ağıza almamayı

306. Kitabı Mukaddes'te zikredilmiş ve Tora'nın tümüne ve Yahve'ye inanıp İsrail'e gelmiş olan yabancı kişiler ve ziyaretçiler için kullanılan bir terimdir

belirten emri, Şabat ve diğer kutsal günleri açıklar. Üçüncü kitapta zina, öldürmeme gibi emirleri mütalaa eder. Dördüncü kitap ise On Emrin, son üç emrini içerir.

7. *On the Virtues*: Philo, buraya kadar sürekli özel yasalar ile erdemler arasında bir ayrım ortaya koymaya çalışır ve nitekim *On the Special Laws*'ın sonunda adaleti işler ve bu kitabın adalet ile ilgili bir giriş olduğundan bahseder. Cesaret, yardım severlik, tövbe, asalet erdemlerini bu eserinde ortaya koyar.

8. *On Rewards and Punishments*: Bu, *On Abraham ve On Moses*'deki bilgilerin tekrarı mahiyetindedir. Bu eseri, tek kitap olarak değil de kendi içinde farklı bölümlere sahip bir metin olarak görenler vardır.[307] İbrahim, İshak ve Yakup'tan ve bunlara yönelik ödüllendirmeden bahseder. Ardından adalet ve dindar olma gibi kutsal yasaları ihlal edenlerin başına gelebilecek cezalandırmalar sıralanır. Bu eserin Yahudilere hitaben yazıldığı kanaati daha ağır basmaktadır.[308]

9. *On Providence*: Bu kitap, Philo ile muhtemelen dinden çıkmış olan yeğeni Alexander arasındaki diyalogdur.

10. *On the Eternity of the World*: Bu dünyanın sonsuz olamayacağı yönündeki görüşlerini serdettiği bir eserdir.

C. Yasa'nın Alegorik Yorumu: Bu uzun bir seriye verilen isimdir. Bu başlık altına birçok kitap dahil edilir. Philo, Kutsal Kitap'tan aldığı metni alegorik yorum geleneği çerçevesinde açıklar. Alegorik eserlerinin temelinde, Kutsal Kitap'ta anlatılan kişi ve olayların, psikolojik ve etik bir nosyon çerçevesinde aktarılma düşüncesi yatar.[309] Bu çalışmalarında Philo, daha girift bir tutum içindedir. Belirtilen kitaplar şunlardır:

1. *Allegorical Interpretation I-II-III*
2. *On the Cherubim*

---

307. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 72.
308. Erwin R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law and his De Vita Mosis*, **The Harvard Theological Review**, 26.2, (Nisan) 1933, s. 110-125; Montgomery J. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, **Journal of Biblical Literature**, 55.4, (Aralık) 1936, s. 264.
309. Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 831.

3. *On the Sacrifices of Abel and Cain*
4. *The Worse Attacks the Better*
5. *On the Posterity and Exile of Cain*
6. *On the Giants*
7. *On the Unchangeableness of God*
8. *On Husbandry*
9. *On Noah's Work as a Planter*
10. *On Drunkenness*
11. *On Sobriety*
12. *On the Confusion of Tongues*
13. *On the Migration of Abraham*
14. *Who is the Heir*
15. *On the Preliminary Studies*
16. *On Flight and Finding*
17. *On the Change of Names*
18. *On Dreams I-II*

D. Tekvin ve Çıkış Kitapları Hakkında Sorular ve Cevaplar: *Questions and Answers on Exodus* ve *Questions and Answers on Genesis* isimli bu metinler, uzun bir süre sadece Ermenice aslıyla korunabilmiştir. 1826'da J.B. Aucher bunun Latince tercümesini ve bir süre sonra da C. D. Yonge bunun İngilizce çevirisini yapar. Ralph Marcus, Loeb Classics yayınları için hazırladığı kitabında, Ermenice metni kullanır. Kitap, Tekvin ve Çıkış üzerine yazılmış soruları ve yanıtları içerir. *Questions and Answers* adlı bu kitap, *The Allegory* serisi ile hemen hemen örtüşen birçok yöne sahiptir. Soru-cevap metodu ile yorum geleneği açısından Aristo'nun *Homeric Problems* önemlidir. Philo öncesi Demetrius ve Aristobulus'un da soru-cevap metodunu kullandığı ifade edilir.[310] Ayrıca eserin, ister liberal ister muhafazakar olsun her Yahudinin kendince bir anlam bulacağı bir uslupla yazıldığı dile getirilebilir.[311]

---

310. Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough*, s. 257.
311. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, s. 266.

D- Değerlendirme

Philo'nun yazıları, Hıristiyanlık öncesi döneme ait en geniş literatür olması hasebiyle önemlidir. Her ne kadar elimizdeki mevcut kitaplarına bakarak dahi onun 'velud' bir yazar olduğunu rahatlıkla söyleyebilsek de ona ait bazı eserlerin günümüze ulaşmadığını da belirtmekte yarar vardır.[312]

"Philo'nun okuyucu kitlesi kimdir?", "sadece elit Yahudiler mi? yoksa Grekçe okuyup anlayabilecek herhangi bir Yahudi mi?", hatta "Yahudilikten haberdar olup yeni ihtida etmiş olan 'God-fearers' (Yero Yiho veya Yero Şamayim) veya gentile bu okuyucu sınıfına dahil midir?" gibi sorular, eserlerinin muhataplarının ve dolayısıyla yazıların bağlamının anlaşılması açısından önemlidir. Yahudilerden daha çok Hıristiyanlar tarafından onun eserlerinin aktarılması ve yazılarının tam olarak elde olmaması hasebiyle onun, sıradan Yahudilerden daha fazla elit bir kesime hitap ettiği varsayılabilir. Çünkü eğer eserleri, çok fazla tutulmuş olsaydı rivayet zinciri ve hinterlandı daha farklı olurdu.

Philo'nun İbranice bilip bilmediği eğer biliyorsa bu dile Grekçe kadar nüfuz edip etmediği en azından eserleri bağlamında tartışmalıdır. Çünkü herhangi bir metnin tefsirini yaparken veya bir inancı savunurken, Grekçe olarak görüşlerini aktarır. İbranice'nin onun yazılarındaki en temel yeri, sadece alegorik yorum yapacağı zamandır. Çünkü o, İbranice bir ismi alıp bunu Grekçe'ye tercüme eder ve yorumunu bunun üzerinden devam ettirir.

Yazılarındaki ikili tutum da Philo'nun muhatap kitlesini belirlemek için bir takım ipuçları vermektedir. Önemli kişiliklerden olan İbrahim'i, Philo *Concerning the Migration of Abraham* ve *On Abraham* şeklinde farklı bakış açılarıyla iki ayrı yazısında ele alır. Nitekim *Concerning the Migration of Abraham* adlı eserinde muhataplarının, Kutsal Kitaptaki metinleri bildiklerini varsayarak yazmış gibi dururken; *On Abraham*'da İbrahim ile ilgili herhangi bir bilgisi olmayan bir kitleye konuyu anlatıyor gibi bir söyleme sahiptir. Nitekim bu eserine, Kutsal Kitaptan alıntı yaparak da başlamaz.

---

312. Bu konuda bkz.: Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 868.

Runia ve Sterling gibi uzmanlar, onun muhatap kitlesinin Yahudi topluluğunun elit ve ileri gelenleri olabileceğini ve filozofların veya fizikçilerin yaptığı gibi kendisine ait bir evde veya özel bir binada sistemine ve tefsirine dair işlerini yürüttüğünü düşünürler.[313] Ayrıca ileride görüleceği üzere Clement ve Origen gibi babalar, Philo'nun ve Aristobulus gibi Helenistik Yahudilerin kitaplarından haberdardır. Bu kitaplar, onların eline nasıl geçmiştir? Bu bağlamda değişik varsayımlar ortaya atılır: 115-117'deki isyanda, İskenderiye'deki Yahudi topluluğuna ait tüm binalar yıkılır. O halde Philo'nun kitapları, Yahudi olmayan çevrelerde de yaygın olmalıdır. Ancak burada MS. I. yüzyılda Yahudiler ile Grekler arasındaki gerilim, bu ihtimali biraz zayıflatabilir. Philo'nun, kütüphanesini derslerine devam eden bir öğrencisine veya öğrencilerine bırakması ve bu öğrencilerden biri veya birkaçı, bu çizgiyi devam ettirirken Hıristiyanlığı kabul etmiş ve böylece kitaplar da bu çevre tarafından tanınmış olabilir. Belki de Helenistik Yahudilik denilen akım, zaten oldukça yol almış ve hinterlandını genişletmiş de olabilir.[314]

Kutsal Kitap yorumculuğu yanında Philo, Yahudi olması hasebiyle çevresindeki Yahudi olmayanların eleştirilerine cevap vermeye çalışan bir karaktere de sahiptir. Zira Yahudiliği bilen İskenderiyeli bazı yazarların söylemlerine cevap vermeye çalışır. Bir zamanlar köle olan Helicon, Gaius Caligula'nın Tanrılığını kabul etmeyenlere karşı önemli bir retorikçidir.[315] Eğitimli bir kişi olan Mısırlı-Helenist Apion, imparator Tiberius, Caligula ve Claudius zamanında Yahudi karşıtı olmasıyla öne çıkar. Apion'a göre Yahudiler, salgın bir hastalıktan dolayı Mısır'dan kaçmış olan Mısırlıların torunlarıdır. Bu açıdan Yahudiler, 'yabancı' statüsünde olup İskenderiye vatandaşı olmayı hak etmemektedirler.[316]

Onun görüşlerini anlamak için 'parçacı' bir yaklaşım yanlış bir metodoloji olur. Çünkü Philo'nun filozof, Kutsal Kitap yorumcu-

---

313. David T. Runia, *How to Read Philo*, **Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria**, Great Britain, 1990, s. 192; Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough*, s. 255.
314. Sterling, *Philo Has Not Been Used Half Enough*, s. 256.
315. Leg. 166-170.
316. Josephus, **Against Apion**, II, 1-1-4, s. 622-624.

su ve devlet adamı kimlikleri, onun eserlerine nüfuz etmiştir. Zira eserlerinin bir kısmı siyasi, eleştirel bir karakter arzederken; öte yandan yorumculuğunu, dindarlığını ortaya koyan söylemlere de sahiptir.[317]

317. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 20-21.

İKİNCİ BÖLÜM

PHİLO'NUN KUTSAL KİTABI YORUM METODOLOJİSİ

Kutsal Kitap yorum metodolojisine geçilmeden önce Philo'nun 'Kutsal Kitap' veya 'kutsal yazıları' nasıl algıladığından bahsetmek yerinde olacaktır. Çünkü 'Kutsal Kitap' algılaması, bir anlamda onun nasıl yorumlanması gerektiğine dair işaretleri de kendi içinde barındırmaktadır.

I- KUTSAL KİTAP

Bir sonraki bölümde 'şeriat' başlığı altında işleneceği üzere Philo için 'bir tane Yüce Yasa' vardır. Diğerleri onun imitasyonudur. Bu açıdan 'tabiatın yazılmamış yasası' da dediği bu Yüce Yasanın en iyi taklidi, Musa'ya bildirilmiş olan Kutsal Kitaptır. Böylece Yüce Yasanın en iyi kopyası olarak gördüğü Kutsal Yazıları Philo, genel anlamda üçe böler: a) Yasalar, b) peygamberlerin ağzından çıkmış olan kehanetler ve c) bilgiyi ve dindarlığı artırıp kuvvetlendiren Mezmurlar ile diğer kitaplar.[1] Ancak Philo için 'nomos' yani Yüce Yasanın imitasyonu olan yazılar, Tora'nın ilk beş kitabı yani Pentatök'tür. Diğerleri her ne kadar 'ilham' aracılığıyla olsa da onun kadar birincil önemi haiz değildir. Bu yönüyle de Yahudi geleneğinden ayrı bir duruş sergiler.[2] Musa'ya ait olduğuna inanılan ve Yasa'nın çıkartıl-

---

1. Vit.Cont., 25.
2. Goodenough, **By Light, Light**, s. 75-78. Bu noktada akla, Sadukiler gelebilmektedir. Bilindiği üzere onlar, 'sözlü geleneği' kabul etmeyip yazılı kaynağı temel alırlar.

dığı Pentatök'u i) tarihsel ve ii) yasama ile ilgili olanlar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra tarihsel olan bölümü, ia) dünyanın yaratılması (6 günde dünyanın yaratılması ile Adem'in yaratılması) ve ib) diğer yaratılış anlatıları; yasama olan bölümü de iia) genel (10 Emir) ve iib) özel yasalar (peygamberlerin getirdikleri) biçiminde iki alt kategoride[3] işler.

Stoacılar, felsefeyi, mantık, fizik ve ahlak olarak bölerken; teolojiyi, Tanrının her şeyde içkin olması hasebiyle fiziğin altında işlemeyi yeğlerler. Fakat Philo, Tanrıyı bu şekilde maddi dünya ile ilişkilendiremeyeceği için teolojiyi, ahlakın önüne yerleştirir. Ona göre ahlak, hem insanın erdemli bir hayat sürmesine[4] hem de bu dünyanın Yapıcısını bilmeye[5] yardımcı olduğu için en üst bilgi seviyesidir. Bu bağlamda Stoacılarla, ahlakın en üst felsefi nosyon olduğu yönünde benzer tutum içinde olan Philo'ya göre Kutsal Yazılar, hem teolojiyi hem de ahlakı içermesi yönüyle felsefenin kendisini oluşturur.[6]

Philo, Kutsal Kitap metninin, literal veya açık[7] ve temel veya alt[8] manasının olduğunu belirtir. Ayrıca Philo'nun kullandığı metnin, Masoretik yani İbranice değil; LXX olduğunu tekrar hatırlatmakta yarar vardır. Nitekim LXX'in tercüme ediliş safhasına dair verdiği bilgiler, onun Kutsal Kitap'ın bu versiyonuna yönelik tutumunu da ortaya koyar. Çünkü XVI. yüzyılda Philo'nun eserlerini eleştirel bir bakış açısıyla da olsa gündeme alan İtalyan Yahudisi Azariah dei Rossi, onu en temelde Masoretik metin yerine LXX'i tercih etmesiyle tenkit etmekte ve onun literal anlamı göz ardı eden bir yorum çizgisinin bulunduğunu dile getirmektedir.[9]

Philo'ya göre Musa'nın kendi ölümünden haber veren metin de dahil Kutsal Kitab'ın yazıları, Tanrı tarafından vahyedilmiştir[10] ve

3. Mos. II, 46-47; Praem., 1.
4. Mut., 75.
5. Mut., 76.
6. Praem., 81-84.
7. Vit. Cont., 28; Abr. 200.
8. Vit. Cont., 28.
9. Marcus, *A 16th Century Hebrew Critique of Philo*, s. 44-51; Richard D. Hecht, *Scripture and Commentary in Philo*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Kent Harold Richards), California, 1981, s. 129-130.
10. Mos., II, 291.

gereksiz hiçbir kelimeyi[11] içermezler. Nitekim Philo, tüm milletlerin kendi yasalarını bırakıp Yahudi yasalarını uygulayacakları ve güneş doğduğunda yıldızların zeval bulması gibi diğer yasaların, kaybolacağı bir dönemin geleceğini ileri sürer.[12] Tüm Yahudiler için olduğu gibi Philo için de Tora, en yüce ve yegane otorite olup Tanrısal bilgeliğin mükemmel bir ilhamıdır. Musa'nın kutsal yazılarında ortaya konulmuş her şey, Tanrısal söylemdir.[13] Philo, Kutsal Yazıların, hiçbir zaman yanlış bilgi vermediğini[14] ve herkese konuştuğunu[15] ifade eder.

Musa'nın yazdığına inandığı Tevrat'ı Tanrısal vahiy olarak kabul eden Philo, diğer peygamberlere ait yazıları da her ne kadar Tevrat'a göre ikincil kalsalar da kutsal addeder. Bu bağlamda tüm peygamberler, Tanrının sözcüleri ve yorumcuları olup Tanrı onları isteğini vahyetmek için bir aracı olarak kullanır.[16] 'Hakiki hahamların, peygamber mesabesinde olabileceğini' zikreden Philo'ya göre bir peygamber için hiçbirşey bilinmez değildir. Çünkü onun içindeki aklın güneşi ve hiçbir zaman gölgelenemeyen huzmeleri, duyularla görünemeyen şeylerin anlaşılmasını sağlar.[17]

Tanrıyı aşkın olarak gören Philo, böyle bir varlıktan geldiğine inandığı kutsal yazıları da oldukça yüceltir. Çünkü bu yazılar, vahyin sonucu ise bunların basit birer metin olmadıkları sonucuna rahatlıkla varılır. Philo, ayrıca LXX'in tercüme edilmesinden sonra Pharos Adası'nda Yahudi olsun veya olmasın herkesin katılabildiği her yıl düzenlenen bir kutlamadan bahseder.[18] Bu, onun dinleyici kitlesini de bizlere bildirir. Yani onun hitap ettiği kesim, sadece Yahudiler değil, aynı zamanda Yahudi olmayanlardır.

Ona göre Kutsal Kitap, eğer içinde yaşanılan güne taşınmazsa sadece hatıraların anlatıldığı bir metin niteliğine bürünür. Philo,

---

11. Fug., 54.
12. Mos., II, 44.
13. Mos., II, 54.
14. Abr., 258.
15. Mut., 215.
16. Spec. Leg., I, 65; IV, 49; Her., 266. (Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 876).
17. Spec. Leg., IV, 192.
18. Mos., II, 41.

yüce hakikatlerin kaynağı olarak gördüğü Kutsal Kitap'taki değişik anlatıları, evrensel bir takım öğretiler şeklinde yorumlamaya çalışır. Onun bakış açısına göre Tekvin kitabında Adem ve Havva'nın başından geçenler alegorik bir tarzda yorumlanmazsa, metin günümüz insanın tecrübelerini de içine alan bir yapıya bürünemez.[19]

Philo'ya göre özelde Tevrat olmak üzere Kutsal Kitap, Patriarkların (Yahudi Ataların) yaptıkları işleri aktaran ve manevi ilerlememizde bize yol gösteren bir rehber veya başlangıç kitabı konumundadır. Bundan dolayı Kutsal Kitap, aynı zamanda tecrübelerimizi de anlatması yönüyle önemlidir. Böylece yaşamımızdaki eski tecrübelerimizi hatırlarız. Eğer şüpheye düşersek veya zihnimiz bulanırsa, Kutsal Kitaba döner ve bu şüphelerimizi izale ederiz. O bizi Tanrıyla birleşmeye götüren bir araçtır. İşte dinin temeli böyle bir birleşimdir. Musa'nın yasaları da dahil bunun dışındakiler ikincil mahiyettedir.[20]

Mitoloji'yi, safsata, yalan/sahte, insan-yapımı ve erdem değil haz uyandırıcı şeklinde tanımlayan[21] Philo, Kutsal yazıların, Tanrının işi[22] ve her zaman yeni ve diri fikirlerin kaynağı[23] olduğunu belirttikten sonra mitolojik metinlerin literal tarzda ele alındığında yanlış anlamlarının çıkacağını ve hatta bunların, altında hiçbir temel mananın bulunmadığı anlatımlar olduğunu zikreder. Ona göre iki bedenli veya çift cinsiyetli bir takım figürlerin betimlendiği hikayeler, her ne kadar bir takım cezbedici öğelere sahip olsa da çocukluğundan bu yana hakikati seven ve arayan Musa'nın öğrencileri bu tür anlatımlara tenezzül etmez[24]. Buna karşılık Kutsal yazılar, tanrısal ilham ile geldiğinden lafzi anlamının doğruluğu yanında ayrıca lafzın altında da başka hakikatlere beşiklik eder.[25] Kutsal Kitap'ın içinde herhangi bir mitik veya uydurma anlatımın olmadığını[26] dü-

19. Sandmel, **Philo of Alexandria,** s. 83.
20. Goodenough, **By Light, Light,** s. 93; Sandmel, **Philo of Alexandria,** s. 88.
21. Praem, 8. Ayrıca bkz. Post. 52; Praem, 162; Aet., 56; Spec. III, 45; Quod Deus, 59; Sac. 28.
22. Det. 125.
23. Sac. 76.
24. Vit. Cont., 63.
25. Opl. 157.
26. Gig., 58.

şünen Philo, mitolojik anlatımlara benzer kıssaları[27] da 'alegorik' yorum tarzı ile açıklayarak, metinlerin kutsiyetini ortaya koymaya çalışır. Philo, Kutsal Kitap'ın orijin olarak Tanrıya bağlanması dolayısıyla her zaman hakikati dillendirdiği, buna karşın filozofların söylemlerinin –insan tarafından üretilmesi sonucu- her zaman doğruyu yakalayamayacağını düşünür. Bu yaklaşım, 'Kutsal Kitap'ın her zaman doğru olduğunun delili nedir?', 'bazı hususlarda olsa da filozofların -vahiy gibi- bir yardım almadan nasıl bir takım doğruları yakaladığı?' soruları akla gelmektedir. Bu bağlamda Grek mitolojilerinden farklı gördüğü Kutsal Kitap'ın her zaman doğruya işaret ettiğine dört delil ile cevap verir: a) Musa'nın mucizevi hayatı ve Mısır'dayken gösterdiği mucizeler[28], b) Musa'nın önceden haber verdiği her kehanetin gerçekleşmesi[29], c) Musa'nın getirmiş olduğu yasaların insanları, iyiliğe, sağduyuya, erdeme, her türlü irrasyonel hazlardan uzak tutmaya sevketmesi[30] ve d) erdemi gözeten her onurlu kişinin, Musa'nın yasalarına saygı göstermesi.[31]

Tarihsel süreç göz önüne alındığında filozofların ortaya koyduğu doğrularla Kutsal Yazılar arasında bir takım paralellikler görülebilmektedir. Doğal olarak bu fenomen, şöyle bir soruyu ortaya çıkarır: Eğer felsefenin doğruları ile Kutsal Yazıların doğruları arasında tezat yok ise filozoflar bu doğruya ilahi bir yardım olmadan nasıl ulaşmışlardır? İşte bu noktada Philo, biraz da kendinden önceki eğilimleri dikkate alarak satır aralarında cevap verirken genel anlamda şöyle bir tutum izler: a) Grekler bu düşünceleri, Yahudilerden almışlardır, [32] b) Tanrının yardımı ile bu insanlar akıllarını kullanarak bu doğrulara ulaşmış olabilirler[33] ve c) bu, onlara Tanrının bir lütfudur[34]. Nitekim bir süre sonra Eski Ahit ve Yeni Ahit'in, hakikati içerip içermediği hususunda bu tür sorularla karşılaşacak olan kilise babaları da bu cevapları oldukça sık kullanacaklardır.

---

27. Giantlarla ilgili yaklaşımı hakkında Bkz.: Gig., 58 vd.
28. Mos., I, 5-59.
29. Mos., I, 71.
30. Spec. Leg., IV, 55, 134, 179.
31. Mos., II, 17.
32. Spec. Leg., IV, 61. ayrıca Quest. In Gen. III, 5 ve IV, 152.
33. Quis Her., 214; Quod Omn. Prob., 57; Mut. 167-168; Migr. 128.
34. Spec., III, 185-186.

Kutsal Kitap'ta mitolojik gibi görünen bazı anlatımların alegorik metotla hakikatinin anlaşılacağı düşüncesinde olan Philo, her ne kadar bu noktada ısrar etse de bazen kendisi de mitik bir takım anlatımların Kutsal Yazılarda bulunabileceği kanaatine sahipmiş gibi görünür. Nitekim yılanın, Havva ile konuşması meselesinde, belki başlangıçta sadece insanlar değil; hayvanlar da konuşabiliyordu[35] gibi bir açıklama getirerek metni mitolojik bir tarzda yorumlayabilmektedir.

II- LİTERAL YAKLAŞIM

Dini geleneklerin çoğunda olduğu gibi Philo'nun yaşadığı dönemde de kutsal metnin anlaşılması hususunda temelde iki geleneği görebilmek mümkündür: Metni literal algılayanlar ile bunu alegorik tarzda yorumlayanlar. Genellikle alegorik yorumu marjinalleştirerek gelenek içinde kullananlar ile alegorik yoruma karşı gelenler arasındaki çekişmeler, yazılan metinlere yansır. Bu bağlamda Philo, dönemindeki konumu yansıtan söylemlere sahiptir.

Philo'nun İskenderiyeli literalistler hakkındaki tutumunu genel anlamda üç farklı eser grubunda görebilmekteyiz. Birincisi, literalistlere yönelik iyimser bir bakış açısına sahip olduğu *On Rewards and Punishment*; ikincisi, her iki yorum geleneğinin de bulunduğunu belirtip alegorik yorumun 'daha' doğru bir bakış açısı olduğunu söyleyerek ikili bir ayrımdan bahsettiği *Questions and Answers on Genesis* ve *Questions and Answers on Exodus*; üçüncüsü ise literalistleri açıkça yerdiği ve hatta bazen bu metotta aşırıya kaçanları 'dinden çıkmış' olarak nitelendirildiği *Allegorical Interpretation*'dır. Nitekim bu eserlerin Yahudilere yönelik yazıldığı, buna karşın Gentileye yönelik olanların da bu tür bir ikilemin varlığının öne çıkartılmadığı söylenebilir.[36]

Birinci yaklaşım: *On Rewards and Punishment* adlı eserinde Philo kendi insanlarına hitap etmekte ve bir takım vaat ve vaidleri Deuteronomik (Tesniye Kitabı'na benzer şekilde) kodlar halinde sunmaktadır. Kutsal yasaya uyanların elde edecekleri mükafatlardan bahseden Philo, 'küfür' içinde olanların cezalandırılacağını, gü-

35. Quaest. In Gn., I, 32.
36. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, s. 263-264.

nahkarların Tanrının yasalarını terk etmiş veya umursamaz kişiler olduklarını bu açıdan tam da proselitenin zıddını oluşturduklarını ifade eder.[37] Eserdeki temel fikir, yasaları tutanlar için güzelliklerin, bunun karşısında olanlar için de kötülüklerin beklendiği bir takım eskatolojik düşüncelerdir. Philo, bu metinde literalizmin bir ötesine geçemeyen kişileri ne kendi düşüncesine çekmek ne de onlara metnin mistik boyutunun niteliğini aktarmak için uğraşmaktadır. Çünkü onlar, yasanın kendileri için yazıldığı İsrail'in zavallı çocuklarıdır ve Philo hala onların arkadaşı ve savunucusu olmayı istemektedir.[38]

İkinci yaklaşım: *Questions and Answers on Genesis* ve *Questions and Answers on Exodus* adlı çalışmalara bakıldığında ister liberal ister muhafazakar olsun her Yahudinin kendince anlam bulacağı bir uslupla yazılmıştır. Tekvinle ilgili ilk kitabında bahçenin ekilip-dikilmesi[39], hayvanların insanlara nasıl yardımcı olabildiği[40] ile ilgili alegorik bir yorumlama yoktur. Hayvanlara verilen isimler de literal olarak açıklanır.[41] İnsanların ilk zamanlarda çıplak olması, mecazi yorum açısından çok da uygun bir formata sahipken, metnin lafzi çerçevesine bağlı kalındığı rahatlıkla görülebilir.[42]

Çıkış kitabı ile ilgili bölümlerde Philo, kendisi için literalin ötesinde hakiki bir anlamın daha önemli olduğuna dair izlenimler bırakır. Nitekim artık Pasover sadece bir yerden başka bir mekana geçişi değil; cehaletten bilgeliğe, zulümden adalete, korkudan cesarete doğru ruhun da dönüşümü anlamına gelir.[43]

Üçüncü yaklaşım: *Allegorical Interpretation* esas alındığında artık Philo, net bir şekilde iki grubun veya yönelimin varlığından bahseder. Bu durumu da Tanrı'nın, Musa'ya sığınak kentler olarak gösterdiği altı şehir[44] kavramı üzerinden sembolik bir dille aktarır: Şeria Nehri'nin batısında üç şehir bulunmaktadır. Bunlar, Tanrının merhameti, Tanrının yapılmasını ve yapılmamasını emrettiği buyruk-

---

37. Praem., 152.
38. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, s. 265.
39. Quaest In. Gen., I, 14.
40. Quaest In. Gen., I, 18.
41. Quaest. In. Gen., I, 20-22.
42. Quaest. In. Gen., I, 29-30.
43. Quaest. In. Ex., II, 4.
44. Sayılar, 35:1-34.

lardır. Buna göre tüm İsrailliler, bu nehrin batısında bulunmaktadır. Nehrin doğusunda ise Tanrının yaratıcı ve Tanrısal gücü ile İlahi Logosunu temsil eden üç şehir bulunmaktadır. Hızlıca koşabilenler, bu nehri geçerek doğu tarafındaki şehirlere girebilirler. İşte bu kişiler, sadece metnin zarfına değil mazrufuna da ulaşmayı isteyenlerdir. Fakat koşamayanlar, sadece kendilerine yakın olan şehirlere kadar gidip bununla yetinirler. Bu grubu oluşturan kişiler, her daim Tanrının merhametini talep etmeli ve onlara neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiği bildirilmelidir.[45] Philo'ya göre bu kimseler, literalist grubu oluşturanlardır. Ancak her ne kadar 'alt' bir seviye olsa da bunlar, Tanrısal lütfa hiç mazhar olmayanlardan daha iyi durumdadır.

Bu açıklamalara rağmen literal yorum genelde yetersiz ve hatta bazen akla tamamen zıt düşebilir. İşte bu gibi durumlarda, literal yorum tamamen terk edilmelidir. Despotik bir yönetim tarzı sürdüren Firavun'un ölümüne İsrailoğullarının yas tuttuğuna inanmak[46]; her şeyi gören Tanrının gözünden Kabil'in gizlenebildiğini düşünmek[47], onun tek başına bir şehir inşa ettiğini tasavvur etmek,[48] literal anlamın yetersizliğini göstermesi açısından önemlidir.

Literal bir geleneğin varlığına değindiğimiz metinlerde Philo, çoğunlukla isim vermeden bir imada bulunur. Literal yaklaşanlar için 'bazı kişiler' (nonnulli)[49] ve 'belirli kişiler' (quidam)[50] gibi göndermeler yapar. Philo'nun literalist dediği kişilerin, 'metnin dahili anlamının bulunmadığını söyleyenler veya metni herhangi bir yoruma kapayanlar olmadığını' belirten Wolfson, bu kişilerin sadece metnin 'felsefi alegorisine' karşı oldukları için böyle isimlendirildiğini iddia eder.[51] Ancak Philo'nun bazen burada zikrettiği kişilerle aynı görüşte olması ve bazen de bu şahısların literal yorumun bir ötesine gitmemeleri dolayısıyla onlardan bahsettiği düşünülürse Wolfson'un yorumu çok da kapsayıcı olmaz.

---

45. Fug., 94 vd.
46. Det., 95.
47. Post., 1.
48. Post., 50.
49. Quaest. In. Gen., I, 8; I, 10; II, 28; II, 58.
50. Quaest. In. Gen., II, 64.
51. Wolfson, **Philo**, I, s. 58.

Metne literal ve alegorik şeklinde iki tür yaklaşımın olacağını söyleyen Philo, Yahudilerin de tutundukları yola göre yargılanacağını belirtir. Literalizm yolunu tutanlar, sadece harflerle ve kelimelerle uğraşırlar. Bu kişiler, asla hakiki doğrunun hedefine ulaşamacaklardır ve küçük bir dünyanın vatandaşı olarak kalacaklardır.[52] Fakat hakiki doğruya alegorik yol ile ulaşılacaktır.

Philo, metne literal yaklaşanların hepsinin aynı kategori altına konulamayacağı gerçeğine binaen olsa gerek, bu kişileri derecelendirir. Ona göre ayıplanmaları yerine merhamet gösterilmesi gereken cahil ve saf olan kişiler, ilk grubu oluşturur. Bakış açısı dar olup herhangi bir değişikliğe çok da sıcak bakmayanlar, ikinci alt kümeyi meydana getirir. Kutsal yazılarda bir takım mitler bulmalarına rağmen literalist yaklaşımı takip edenler, üçüncü kategoriyi oluşturur. Son olarak da lafzi anlatımın dışında hiçbir şey görmeyen ve bundan dolayı da alegorik yaklaşımın doğrusunu asla kabul etmeyen kişiler vardır ki bunlar böyle bir tutumla, kutsal yazıları da reddetmektedirler.

Cehaletlerinden ve saflıklarından dolayı literalist bir tutum içinde olan birinci gruptaki kişiler, Philo'ya göre Tanrının tabiatını araştırmaya kalkarken kendi tabiatlarının neden oluştuğunun farkında değillerdir.[53] Hayvanlara isim vermesine rağmen kendi tabiatı hakkında yeterli bilgisi olmadığı için kendini tanımlayamayan Adem gibidirler.[54] Bu kişilerin hatası, hakikati anlamak için biraz duraklayıp bakmamalarıdır. Onlar için kuyu, sadece yerdeki delikleri ifade ettiği için İshak'ın dört adet kuyu açmasının[55] onlara göre bir anlamı yoktur[56]. Musa, vaat edilmiş topraklara girmediği için bu insanlar tarafından haksız yere eleştirilebilmektedir.[57] Bu gruptaki kişiler,

52. Som., I, 39.
53. Leg. All., I, 91.
54. Leg. All., I, 92.
55. Tekvin, 26:20-32. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, İshak'ın kölelerinin açtığı dördüncü kuyu hakkındaki bu babın 32. metni, günümüz Tekvin kitabı ile LXX'de farklıdır. Buna göre günümüzdeki metinlerde, köleler dördüncü bir kuyu açar ve 'su bulduk' derlerken; LXX'e göre köleler 'su bulamadık' derler. Bu bağlamda Philo'nun yorumunun, LXX'deki metne göre olduğunu belirtmek gerekir.
56. Som., I, 39.
57. Mig., 45.

birçok teolojik çıkmazla karşı karşıyadırlar. Tekvin'de Tanrının pişmanlığından[58] bahsedilir. Hakikati anlamak için biraz duraklayıp bakmayan bu insanlara göre değişmez olan Tanrı, böylece değişebilir bir hale gelmektedir.[59] Onlar sadece eşyayı gördükleri için bedenin arzularını Tanrıya yükler ve O'nun öfkesinden bahsederler. Çünkü onlar bedeni, ruh karşısında değiş-tokuşa tabi tutmuşlardır.[60] Philo bu kişilere karşı 'gülme ile acıma' arasında bir duygu besler.

Literalist yaklaşanlardan bir kısmı da muhafazakarlıklarından dolayı bu yöntemi seçerler. Bu muhafazakarlara göre bu tür şeyler üzerinde konuşmak, aynen Nil Nehri'nin kıyısına dair bir takım şeyler dillendirilmiş olmasına rağmen Fırat'tın kıyısı ile ilgili neden herhangi bir atfın bulunmadığını anlamaya çalışmak gibi boş ve anlamsız[61] şeylerle uğraşmaktır. Metnin üzerine titremelerine rağmen derin bir bilgiye sahip değillerdir. Yüzeysel bilgilerinden dolayı metin hakkında konuşabilecek bir kapasiteleri yoktur ve bunu açmaya çalışan kişilere karşı koymaya da her zaman meyyaldirler.

Üçüncü türden literalistler ise Kutsal yazılarda anlatılanları duyduktan sonra 'bu bana daha önceden duyduğum bir şeyi hatırlatıyor' diyerek bunları açıklamak için mitik bir takım öykülere başvuranlardır. Philo'ya göre bu tür anlatımlar, sadece koca-karı masalları olup bunlarla, Kutsal yazıdaki anlatıların özdeşleştirilmemesi gerekir. Açıklamalarında bu tür mitik anlatımlara dayananlar, politik bir takım şeyler elde ederler; fakat kesinlikle hakikate ulaşamazlar.[62] Bir takım mitlerde cennet bahçesinde bulunan yılan ve onun zekasının keskinliği hakkında anlatımlar vardır. Fakat bu öykülerle Kutsal anlatımlar karıştırılmamalıdır. Eğer mitik öğeler yerine alegorik yaklaşıma başvurursak, bahçede bulunan yılanın, haz olduğunu anlarız.[63] Tanrının meleklerinin, insanoğlunun kızlarıyla birleşmesini yorumlamak için Tanrı ile insanların birleştiği ve Giantların (dev varlıkların veya Nefilim) böylece meydana geldiği şeklindeki bir takım mitik anlatımlara başvurmak ye-

58. Tekvin, 6:5-7.
59. Quod Deus., 21.
60. Quod Deus., 56.
61. Som., II, 300-301.
62. Sac., 78.
63. Agr., 98.

rine melekleri, ruhlar olarak yorumlamak daha makul bir çözüm yoludur.[64]

Philo'nun dine karşı saygısız[65], kafir/profane ve alaycı[66] şeklinde tanımladığı art niyetli literalist grup ise temelde yasayı savunmak yerine onunla alay etmek ve küçük düşürmek için böyle bir yol tutar. Bu kişiler, kusur bulunamayanda kusur üretmek için Sara'nın ismine 'h' harfinin eklenmesini çok gülünç karşılayıp bunu alay etmek için bir fırsat sayarlar.[67] Burada nitelendirdiği insanların, Yahudi mi yoksa gentile mi olduğu hakkında tam bir netlik yoktur. Ancak Philo'nun yaşadığı dönemde bir takım dinden dönme olaylarının[68] yaşanıyor olması ve ardından bu kişilerin, belirtilen metinleri kendilerinin irtidatına temel teşkil etmek ve alay etmek için kullanmış olabilecekleri akla gelmektedir. İkinci ihtimali yani burada bahsi geçen kişilerin, gentile olabileceği de düşünülebilir. Çünkü Philo, bizlere Mısırlıların, Yahudilere karşı bir takım yaralama ve öldürme olaylarına giriştiklerinden bahseder. Buna ilaveten Philo, Helicon[69] adında bir 'kişiliği' de konu edinir. Bu kişi, Yahudilere gentilenin çok da aşina olmadığı bir metotla saldırır. Helicon, küçüklüğünde Yahudi bir eğitim içinde büyüdüğünden Kutsal yazılardaki ilk planda göze çarpan tezatlıkları, gentileden daha iyi görüp bu boyuttan Yahudilere karşı eleştiriler getirir. Böylece Yahudiliğin insanların gözündeki değeri düşürülmüş olur.[70] Bu tür bir yaklaşım, Philo'nun art niyetli olarak isimlendirdiği kişilere neden bu kadar yüklendiğini göstermesi açısından doğru olabilir.

Eğer literal olarak ele alındığında problem ortaya çıkaran bir metin varsa, bunu daha anlaşılır hale getirmek için alegorik yorum metodunu seçen Philo, yaptığı açıklamalara karşı gelebilecek tezleri göz önüne alarak bunun literal yorum meraklıları tarafından prob-

---

64. Gig., 8.
65. Confl., 2.
66. Confl., 142.
67. Mut., 60-61; Agr., 157.
68. Bu noktada bizzat kendi yeğeninin irtidadı önemlidir. Onun bu grubu eleştirirken aşırıya kaçmasında, onların Yahudiliğe verdiği zararın boyutu dikkat çekici olmalıdır.
69. Leg., 168 vd.
70. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists*, s. 281.

lem[71] edinildiğini ifade eder. Metindeki problemleri düzeltmek için literal yaklaşımın tehlikelerine işaret eden Philo, bu tutum içindekileri, aşırı dindarlık uğruna düşmanlarının ithamlarına maruz kalan ve tutarsız/düşüncesiz kişiler diye nitelendirir.[72] Literalistleri, düşüncesiz olarak tanımlama Musa'nın kutsal topraklara girememesi ile ilgili olayda da öne çıkartılır.[73]

Philo'ya göre metin, insana benzer. Yani nasıl insan, beden ve ruhtan meydana geliyorsa, metin de beden ve ruha sahiptir. Metnin bedeni, lafzî yoruma; ruhu ise alegorik yoruma karşılık gelmektedir.[74]

Philo, eğer metin Tanrı hakkında antropomorfik bir usluba sahip değilse onu literal alma taraftarıdır. Ancak eğer bir kişi, metni literal olarak okuduğunda Tanrının vahyedilmiş sözleri hakkında basit ve bayağı bir yoruma gitmeye mecbur kalıyorsa bu noktada lafzi anlam reddedilir.[75] Buradaki muğlak ifadeler, neyin basit ve neyin bayağı olacağı konusunda okuyucuya geniş bir alan bırakır. Örneğin Philo, Kabil'in 'bir şehir inşa ettiği'[76] şeklindeki metnin hem insanın düşüncesine hem de akla zıt olduğunu, çünkü bir kişinin, tek başına şehir inşa etmesinin imkan dahilinde olmadığını[77] belirtir. Ancak eğer 'neden Kutsal Kitap, böyle bir anlatım tarzı kullanıyor?' gibi bir soru sorulursa bunu, 'çoğunluğun ve sıradan insanların anlaması ve eğitimin gerçekleşmesi için'[78] şeklinde cevaplandırır.

Dünyanın altı günde yaratılması ile ilgili anlatıyı, mecazi bir formatta ortaya koyduktan sonra Tanrının Aden'de bir bahçe dikmesi, Adem'in kaburga kemiğinden kadını yaratması, yılanla konuşma gibi yaratılışla ilgili diğer hikayelerin eğer literal alınırsa mitolojik saçmalıklar[79], tam bir zırva[80] veya mitik karakterli anlatımlar[81] ola-

71. Quod Deus, 133. Ayrıca bkz. Som. I, 102; Confl. 14.
72. Quod Deus, 21; Virt. 10.
73. Migr. 44-45.
74. Abr. 88.
75. Det., 13.
76. Tekvin, 4:17.
77. Post., 50.
78. Quod Deus.., 54; Somn., I, 237.
79. Leg. All., I, 43.
80. Plant., 32.
81. Leg. All., II, 19.

rak kabul edileceğini söyler. Ayrıca bazen kendisine kadar ulaşmış olan bir takım alegorik yorumlara katılmadığını da dile getirmesi[82] dikkat çekicidir. Bununla beraber alegorik yaklaşımda aşırıya gidenlerin karşısında literal anlamın da göz ardı edilmemesinin gerektiğini savunan söylemleri de bulunmaktadır.[83] Tabiatın yasası gibi bir figürün ve bu bağlamda bu yasanın en iyi kopyası olan Musa yasası'nın, aşırı alegoristler tarafından soyutlaştırılmasından duyduğu kaygı dolayısıyla olsa gerek, metnin, çoğunluk açısından ve bir sistem oluşturulması bakımından zahiri anlamının da göz ardı edilemeyeceği sonucunu savunur.

III- ALEGORİK YAKLAŞIM VE PHİLO'NUN KATKILARI

Alegori 'konuşmak' anlamındaki *agoruein* ve 'başka/diğer' manasındaki *allos* kelimelerinden türemiştir. İki tür alegori vardır: Birincisi, alegorik kompoze yani bir şey söylerken veya yazarken, söylenilenin veya yazılanın dışında başka bir anlamı ifade etmektir. Alegorik yorum ise bir şey hakkındaki metnin veya sözün başka bir anlama işaret ettiğini ortaya koyar. Greklerde alegori sözcüğünün yanında daha eski bir terim olan 'hyponoia' da 'gizli anlamlar' için kullanılagelir.[84]

Alegorik yorumun kaynağı, genel olarak Stoacılara götürülür. Stoacılar, bu metodu Homer'i ve Homer'e ait anlatımları yorumlarken kullanırlar.[85] İlyada, Odyssey bu yolla açıklanmıştır. Yine

---

82. Mut., 265-266.
83. Mig., 89-93.
84. Hanry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, Cambridge, 1956, s. 30; Sandmel, *Philo Judaeus*, **ANRW**, II, 21.1, s. 13.
85. Cohn, *The Latest Researches on Philo of Alexandria*, s. 28; Philip Sellew, *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation*, **The Harvard Theological Review**, (Ocak) 1989, s. 86; Joseph A. Mazzeo, *Allegorical Interpretation and History*, **Comparative Literatuere**, 30.1, 1978, s. 8; Drummond, **Philo Judaeus**, I, s. 121. Ayrıca Theagenes of Rhegium'un (MÖ. VI. yüzyıl) bu yorum geleneğini başlattığı da belirtilir. Bkz. Winston, *Philo Judaeus*, s. 288; Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 51; Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 877. Ancak 'birşey söylerken, başka birşey kastetmek' anlamına gelebilecek alegorik yorum tarzının Stoacılar tarafından kullanıldığı yönünde kuşkular da bulunmaktadır. Nitekim okulun kurucularından biri olan Chrysippus, etimolojik bir alegori kullanmaktadır. Yani

de bunlardan önce alegorik yorumun kullanılmadığı söylenemez. Çünkü insanların anlam arayışlarında ortaya koydukları mitik anlatımlar, maddi dünyanın başka bir şekilde açıklanabileceğini de gösterir. Buna göre mite yüklenen anlam, kendi içinde alegorik bir karakter de barındırır. Arkaik toplumlarda mitin, gerçekten çok da farklı algılanmadığı göz önüne alınırsa bunlara yönelik farklı yorumlar, alegorik geleneğin izlerini de taşır.

Platon, *Republic* adlı eserinde Homer ve Hesiod'un eserlerinde aktarılan Tanrının, çalmasını, kandırmasını, zina işlemesini eleştirir.[86] Doğal olarak buradaki anlatımların meşrulaştırılması için metnin başka bir anlama sahip olduğu gösterilmelidir. Rhegium'lu Theagenes'in (MÖ. 525), Homer'de geçen tanrı adlarının, ya insanların özelliklerini ya da doğal öğeleri temsil ettiği görüşünü dillendirmesi, metne bakışın durumunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak Eliade'nin de belirttiği üzere Homeros mitolojisinin ve genel olarak tüm dinsel geleneklerin alegorik yorumlanmasını geliştirenler özellikle Stoacılar olmuştur.[87]

Philo, Kitab-ı Mukaddes'in alegorik bir tarzda yorumlanması noktasında, bir istisna değildir. Giriş bölümünde de aktarıldığı üzere Philo öncesi dönemde Aristobulus (MÖ. II. yüzyıl)[88] ve Pseudo-Aristeas (MÖ. I. yüzyıl) İskenderiye'deki alegorik yorum geleneğinde önemli taşlardır. Bu gelenek Kutsal Kitap'taki anlatımlara literal anlamın yanında felsefi, kozmolojik, ahlaki değerler yüklemek ve aslında Helenistik kültür ile Yahudilik arasında fark olmadığı ve hatta birincisinin, ikinciden esin aldığı yönündeki düşünceyi ispat

---

'Zeus' kelimesinin, ona gelişi güzel verilmediğini ve çünkü 'onun yaşam veren' anlamına geldiğini ifade ederken bu tür etimolojik bir yorumlama yapar. Bu bağlamda onlar, 'birşey söylerken başka birşey kastetmek' yerine; etimoloji üzerinden yorumlarını gerçekleştirmektedirler. (Stoacıların, bu yöndeki tutumu ve alegorik yaklaşımları için bkz.: A.A. Long, *Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions*, **SPhA**, IX, 1997, s. 198-203.

86. Plato, **The Republic**, II, 378-382, (terc.: P. Shorey), (Loeb Classical Library), Harvard, 1963, s. 179-183.
87. Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, (terc.: Sema Rifat), İstanbul, 1993, s. 145.
88. Tanrının 'eli'ni, Tanrısal kudret; Sina Dağı'na inişini, her yerde hazır ve nazır olması olarak algılar. (Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 877; John David Dawson, **Ancient Alexandrian Interpretation of Scripture**, (Doktora Tezi, Yale University), Yale, 1988, s. 76.

etmek için metnin, mecazi yorumunu tercih eder. Böylece Philo kendisini Helenistik kültür ile Yahudi doktrinlerini daha sistemli bir tarzda sentez edebilecek bir ortamda bulur. Zira insanlığın düşünce tarihine bilgeliği bir Grek filozofun değil Musa'nın getirdiği şeklindeki bir iddanın ispatlanmasında alegorik yorum metodu Philo için çok temel bir yaklaşım olacaktır.

İleride açıklanacağı üzere Tanrının, tabiata uygun evrensel yasalarının bulunduğunu iddia eden Philo için metnin literal okunmasında ortaya çıkan problemleri aşmanın en temel yolu alegorik metottur. Böylece sadece Yahudileri ilgilendiriyormuş gibi duran yasalarda dahi evrensel bir boyutun varolduğunu ispatlamaya çalışır.[89]

Philo'nun zamanında alegorik yoruma karşı çıkanların olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak Rabbinik gelenekte iki tür yorumcudan bahsedilir: Anlamı açık olan metinleri yorumlayanlar ile zor meseleleri yorumlayanlar.[90] Rabbinik geleneğe göre Hillel, Kutsal yazıların yorumlanması bağlamında yedi kural[91] koyar, ancak bunların arasında alegorik yorum yoktur. Philo, 'alegorinin metotlarından' bahseder, fakat bununla, Hillel'in normları arasında bir bağlantının olup olmadığı net değildir. Felsefe ile ilgilenen bazı kişilerin, çok da uygun düşmeyen bir şekilde alegorik yorumda bulunduklarından yakınan[92] Philo, döneminde böyle bir yaklaşımın olduğunu haber verir. Burada felsefe ile ilgilendikleri belirtilen ki-

---

89. Hindy Najman, *The Writings and Reception of Philo of Alexandria*, **Christianity in Jewish Terms**, (T.F.Kensky-D.Novak, P.Ochs, ed.), Colorado, 2000, s. 101. Bu bağlamda Mısır mitolojik anlatımlarını Stoacı alegorik metotla yorumlayan ve her ne kadar, MS. 40'da Roma'ya giden delegelerin içinde Yahudi karşıtı olan grubun içinde bulunsa da Mısır kültünü, Helenistik kültür ile uzlaştırmaya çalışan *İskenderiyeli Chaeremon*, zikre değer bir figürdür. Hatta o, Mısır'lı rahipleri, filozof olarak tanımlayıp Mısır'ın, Helenistik kültüre öncülüğünden bahsetmektedir. Ayrıca benzer bir yaklaşıma sahip olan *Chaeronealı Plutarch* da burada zikredilmelidir. (Sterling, *Platonizing Moses*, s. 103-105). Alegorinin kullanılması ve felsefenin kökeni gibi sorunların, başka kültüre sahip kişilerce de ele alındığını görmek, Philo'nun bu yöndeki gayretlerini konumlandırmak için önemlidir.
90. Curtis D. McClane, *The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31*, **Restoration Quarterly**, 40/ 2, 1998, s. 128-130.
91. Willis A. Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, London, 1965, s. 90-93.
92. Abr., 99.

şiler, dönemin din adamları olmalıdır. Çünkü Philo, Sinagoglarda Şabat gününde bazı Yahudilerin 'tabiat felsefesi'[93] ile ilgili konuşmalar yaptıklarını zikreder. Ayrıca farklı metinleri yorumlarken 'bazılarının bahsettiği gibi'[94] şeklinde bir giriş cümlesiyle başlaması, en azından İskenderiye'de alegorik yorum metodunun kişisel değil; bir gelenek olduğuna dair telmihlerdir.

Çıkış Kitabında Musa ve taraftarlarının çölde iken su aradıkları olay ile Tanrının Musa'ya bir ağaç parçasını işaret etmesinin anlatıldığı pasajlar[95], Rabbinik gelenekte Tora'yı sembolize edecek şekilde yorumlanır. Bununla birlikte bu yorum tarzı, Philo'nun ulaştığı sınırların çok gerisindedir. Her ne kadar hem Philo hem de Rabbinik gelenek içinde bulunan kişiler, antropomorfik yaklaşımlar hususunda alegorizmayı kullanmışsalar da aralarındaki en temel fark, bu metodun uygulandığı metnin sayısı ve bunlardan çıkarılan anlamlardır. Philo bu bağlamda alegorik yorumu uyguladığı metin sayısını çok genişletmiş ve metinlerdeki anlamı yakalamada Grek kültürünü çok daha fazla kullanmıştır.[96] Philo'nun yaptığı alegorik yorum ile Rabbinik 'Midraş'ın benzeyen yönlerinin olduğunu belirten Wolfson, 'her ne kadar Philo'nun yaptığı alegorik yorumlar, Midraşik bir metoda yakın ise de her Midraşik yorum, Philo'nun alegorik yorumu olarak görülemez'[97] der. Ayrıca bazı yazarlar, Filistin alegorik yorum geleneğinin sembolik ve tipolojik; Helenistik Yahudi geleneğinin ise felsefi ve mistik olduğuna vurgu yaparlar.[98] Tekvin'de isimleri geçen Pishon, Gihon, Dicle ve Fırat nehirleri[99], hem Rabbinik gelenek hem de Philo'nun ilgi alanına girer. Rabbinik gelenekte bu dört nehir, dört krallığı sembolize edecek şekilde

---

93. Mos., II, 216.
94. Plant., 52; Spec. Leg., II, 147.
95. Çıkış, 15:22;15:25. Yahudiler, çölde su ararlar. Fakat Mara denilen bir bölgeye vardıklarında buradaki suyu içmek isterler. Ancak su içilemeyecek kadar acıdır. Bunun üzerine Tanrı, Musa'ya bir ağaç parçasını işaret eder. Musa, bu dalı suya atınca suyun tadı yerine gelir.
96. Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 175. Rabbinik gelenekte yapılmış olan sembolik yorumlar hakkında bkz.: Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, s. 24-30.
97. Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, s. 32.
98. Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, s. 40.
99. Tekvin, 2:10-14.

yorumlanırken; Philo bunları Grek felsefesindeki dört erdem olarak açıklamaya çalışıp dört sayısının önemi üzerinde durur. Ayrıca Rabbinik geleneğin yorumu, hem derinlik hem de felsefi nitelik bakımından Philo'nun açıklamalarının çok gerisinde kalmaktadır.[100]

Metnin 'gizli/derin' anlamını ifade etmek için Philo, 'dianoia'[101], 'misterion'[102], 'apokruthon'[103], 'noeton'[104], 'athanes', 'arreton'[105] gibi sözcükleri kullanırken; literal olmayan yorum metodunu 'tropike'[106] şeklinde de isimlendirir. Alegorik yorumlarda bulunurken Greklere ait 'enigma (giz, bilmece), deigma (işaret), hypodeigma (örnek)' gibi kelimeleri kullanmaktan çekinmeyen Philo, Yusuf'un göksel merdivenle ilgili gördüğü vizyonu, 'enigmatik'[107] olarak nitelendirir. Bu gizli anlamların peşine düşme noktasında Philo, dilin kökeni ile ilgili iddialarla çok fazla ilgilenmeden Kutsal Kitap'taki kelimelerin, görünenin ötesinde başka bir anlama sahip olduğunu savunur. Ancak bazı metinlerinde etimolojinin neden önemli olduğunu şöyle dile getirir: İnsanların, eşyaya verdiği isimler ile eşyanın bizzat kendisi farklıdır. Fakat Musa ile beraber, eşyalara verilen isimler ile eşyanın kendisi aynı şeyi ifade ettiğinden birbirinden hiçbir farklılığı yoktur.[108] Böylece Musa'nın, eşyanın tabiatını bildiği konseptini öne çıkartarak onun verdiği isimlerin de adlandırılan şey ile aynı olduğunu ifade eder. Philo'ya göre Musa, isimlendirilen şeyin tabiatına uygun bir ad verdiği için bunun harflerinde meydana gelecek en küçük bir değişiklik, aynı zamanda isimlendirilenin karakterinin değişmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Abram'ın isminin 'Abraham şeklinde değiştirilmesini, 'yüce baba' (Abram) anlamının, 'h' harfinin eklenmesiyle 'seçilmiş baba' şekline dönüştüğünü ve ikincisinin, tam anlamıyla bilgeliğe işaret ettiğini ifade eder.[109]

---

100. Lester L. Grabbe, **Etymology in Early Jewish Interpretation The Hebrew Names in Philo**, Georgia, 1988, s. 54-57.
101. Spec. Leg., I, 287.
102. Cher., 48.
103. Abr., 147.
104. Abr., 217.
105. Spec. Leg., III, 178.
106. Leg. All., II, 5; 14; Confl., 190.
107. Som., II, 3-4.
108. Cher., 56; Agr., 1-2.
109. Abr., 81-84; Mut., 76; Quaest. In Gn., III, 43.

Metnin, açık ve gizli anlamlarının olduğunu belirten Philo, gizli anlamın çoğu kişi tarafından görülemeyeceğini[110] ve bunun, ancak maddi dünya ile ilgili olmayan ve salt gerçekleri tasavvur edebilenler,[111] kendilerini bedenin formlarından çok ruhun eğilimlerini kavramaya verenler[112] ve alegori ile görmeye kabiliyetli olanlar[113] tarafından kavranılabileceğini söyler. Bu bağlamda bazen kendinden önceki alegorik yorumları kabul ederken[114]; bazen de yapılan yorumlara katılmaz.[115] Nitekim Philo, 'bazıları, Kerubimlerin iki yarımküreyi sembolize ettiğini söylerler... fakat bana göre bunlar, Tanrının yaratma ve yönetme güçleridir'[116] diyerek kendi eğilimini ortaya koyar. Ayrıca 'sen de esenlik içinde atalarına kavuşacaksın. İleri yaşta ölüp gömüleceksin'[117] cümlesinin yorumunda 'bazıları şöyle der... fakat böyle söyleyenlerinki de muhtemeldir'[118] şeklinde bir not ekleyerek kendisinin de bu konuda tam bir kanaate varamadığını ima eder.

Alegorik yorum tarzını, bir gizem ve girilmesi gereken bir yol olarak algılayan Philo, bazı tecrübesiz kişilerin, kendini saklamayı seven tabiatı anlamakta sıkıntı[119] yaşayacaklarını zikreder. Nitekim alegorik yorumun, Tanrısal ve en kutsal gizem olduğunu ve bundan dolayı bu tür bilgilerin, kendilerini kelime oyunlarına ve dil hokkabazlıklarına veren kişilere aktarılmamasını[120] söyler. Bu bağlamda Philo için alegori, aynı zamanda bir 'mistik' metottur. Philo'nun 'neden böyle bir metodu kullandığı?' yönündeki soruda Kutsal Kitabı evrenselleştirme ve mistik eğiliminin yanında Tanrıya biçtiği rolün de etkisi söz konusudur. Çünkü ileride görüleceği üzere Philo için Tanrı, aşkın bir varlıktır. Böyle bir varlığın esini olduğuna inandığı metnin de 'aşkın veya derin' bir anlamının olması kaçınılmazdır.

---

110. Abr., 200.
111. Abr., 236.
112. Abr. 147.
113. Plant., 36.
114. Mut., 141.
115. Leg. All., I, 59.
116. Mos., II, 98-99.
117. Tekvin, 15:15.
118. Quis Her., 280.
119. Fug., 179.
120. Cher., 42.

Çünkü kendi deyimiyle Kutsal yazılarda basit veya bayağı hiçbir şey bulunmaz.[121] Derin anlamı alegorik metotla bulma ve böylece Tanrının isteğine ulaşma isteği, Philo'yu metne böyle yaklaştıran etkenlerden biri olmalıdır.

Bu tür sebeplerin yanında dini metinlerin yorumlanması esnasında karşılaşılan problemleri aşmak gibi dini bir saik de onu böyle bir metoda itmiş olabilir. Çünkü Tanrının hiçbir varlığa benzemediği[122] nosyonu, Kutsal Kitap'taki antropomorfist benzetmeler göz önüne alındığında problemli bir alandır. 'Kabil, Tanrının *yüzünün* önünden ayrıldı ve Aden'in karşısındaki Nod topraklarına yerleşti'[123] pasajında geçen yüz sözcüğü, Tanrının bir insan gibi algılanmasına neden olabilir. 'Eğer Tanrının yüzü var ve isteyen kişi, bunun önünden ayrılıp başka bir yere yerleşebiliyorsa, Epikürcüleri, Mısırlıları neden küfran ile suçlayalım?'[124] diyerek metnin yorumuna başlayan Philo, bunların sembolik birer anlam taşıdıklarını söyler ve bu metinleri mecazi bir tarzda açıklar. Nitekim Tanrının, ekip biçmesi ve dinlenmesi gibi metinlerde geçen tanımlamalar karşısında 'burada Tanrının gerçekten ağaç dikip insan gibi hareket ettiğini mi düşüneceğiz' dedikten sonra kendisi aracılığıyla hakikatin görülebileceği alegorizmaya müracaat etmeye salık verir. [125] Philo'ya göre Kutsal Kitap'taki kıssalarda mitik veya uydurma gibi duran görüntü, alegorik yorum ile yok olup gider ve hakikat apaçık bir şekilde tezahür eder.[126]

Alegoriyi Tanrısal, en kutsal gizem ve bu tür bilgileri öğrenmeye ehil olmayacak kişilere aktarılmayacak bir metot olarak algılayan Philo, bu duruşuyla sanki özel bir cemaatin içindeymiş gibi bir söyleme sahiptir. Çünkü alegorik anlamlardan bahsettiği yerlerde, initiation[127] (üyeliğe kabul) kelimesini sık sık kullanır. Nitekim Tevrat'ta gelen misafirlere yemek hazırlayan Sara'ya İbrahim'in, 'üç ölçek un al, bunları yoğurup pide yap' metnini, aslında 'Tanrı, iyi-

---

121. Det., 13.
122. Quod Deus., 62; Quaest. In Gn., II, 54.
123. Tekvin, 4:16.
124. Post., 1-4.
125. Plant., 32-36.
126. Agr., 97.
127. Cher., 42, 48; Leg. All., III, 71; Det., 77.

lik ve otorite güçleri de dahil olmak üzere üçünün insanın ruhunda yoğrulması öğretilmektedir' şeklinde alegorik tarzda yorumlayan Philo, ardından bu sırrın, onu taşıyamayacaklara aktarılmamasını dile getirir. Çünkü ona göre herkes Var Olana ve onun güçlerine ait bilgileri kaldıramaz.[128]

Platoncu felsefede olduğu gibi insanı 'ruh ve beden'; dünyayı da *kosmos aesthetikos* (maddi dünya) ve bunun üzerinde olan *kosmos noetos* (akledilebilir dünya)[129] şeklinde düalist bir yaklaşımla ikiye ayıran Philo, *kosmos noetos*'un ancak akıl ile bilinebileceğini söyler. Burada kastedilen akıl, maddi dünyanın tabiatını ve içeriğini anlamaya çalışan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Böylece metnin, görünmeyen ve sadece akıl ile algılanabilen bir yönünün de olduğunu ifade eder. Bu noktada akla şöyle bir soru gelir: Duyularla algılanabilen şeylerin ötesine ve tabiatlerine dair bilgiyi nasıl elde edebiliriz? Philo'ya göre bunun iki yolu vardır. Birincisi, bu fıtrî olarak bazı insanlara (İbrahim, İshak, Yakup gibi) bahşedilmişken; ikincisi ise sıradan insanların yapması gereken işlerdir. Bu bağlamda sıradan insanlar, *kosmos noetos*'a ulaşabilmek için Çıkış 20'den itibaren başlayıp devam eden Tevrat'taki Musa'nın yasalarına uymalıdır. Tanrı, insanların sınırlarını bildiği için onlara alternatif yol olarak Musa'nın yasalarını göndermiştir. Bu yasalar da İbrahim, İshak ve Yakup'un yaşayış tarzına uygundur. Sıradan bir Yahudinin izlemesi gereken yol budur. Ancak bir de metinlerin, daha derin anlamları vardır. Bunlar, alegorik yorum ile ortaya çıkar. Sünnet[130], bedendeki

---

128. Sac., 60; Cher., 42.
129. Opl., 16.
130. Philo, eserlerinde sünnet hususuna değinmektedir. *Special Laws* adlı eserinin I. kitabında sünnet, 6 nedenden dolayı gereklidir. Bunlar, 1) Sünnet derisinde meydana gelebilecek hastalıkları önleme, 2) tüm bedenin temiz olmasına ön ayak olma, 3) sünnetli kişi ile kalbin birbirine benzemesini sağlama yani üretken organ ile düşünce üreten kalbin birbiriyle alakası, 4) bereketli ve sağlam nesiller oluşmasına yardımcı olma, 5) zihnin işlemesinin önündeki hazların kesilip atılması ve 6) kibrin ortadan kaldırılması ile kişinin kendini bilmesi. Belirtilen nedenlerin ilk dördü daha çok sağlık açısından ortaya konulmuşsa da son ikisi Philo'nun sünnete yüklediği sembolik anlamı göstermektedir. İlk dört fenomen için, 'bunlar, Tanrısal ruh ve bilgelik sahibi kişiler tarafından bize kadar aktarılmış sebeplerdir' dedikten sonra kendisi için sünnetin ayrıca iki tane sembolik anlamının olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmektedir. (Spec. Leg., I, 4-10). *Questions and Answers* adlı eserinde ise konuyu daha sembolik hale ge-

arzuyu kesip atmayı; Pesah ruhun, bedenin kontrolünden ayrılışını; yiyenlerin belirttiğine göre en tatlı et olan domuz eti yeme yasağı kişinin kendini kontrol etmesini[131] sembolize eder. Bu açıdan metinlerin alegorik anlamını tam olarak anlayan kişi de bahsi geçen Patriarklar gibi yaşamış olur.[132] İşte insan ve dünya görüşlerinin de temel aldığı epistemolojik yaklaşımı, Philo'nun alegorik yorum usulünü benimsemesinde etkin olmuştur.

Philo, bir konuyu ele alıp onun hakkında bir şeyler yazmak istediğinde başından 'binlerce kez' geçen deneyimini şöyle aktarır:

> "Başımdan binlerce kez geçen bir tecrübeyi burada kaydetmekte bir beis görmüyorum. Bazen felsefi bir doktrinle ilgili ele alacağım konu hakkında zihnimi toplayıp normal bir şekilde ne yazacağımı belirledikten sonra zihnimin en küçük bir fikir dahi doğurmadığına şahit olup anlayışımın kendi kendini beğenmesini kınayarak hiçbir şeyi tamamlamadan yarım bıraktım ve ruhun rahmini açan ve kapatan Tanrının gücüne hayran kaldım. Ancak bazen de çalışmamın başına zihnim bomboş gittiğim halde bir anda dolduğumu, fikirlerin sağanak gibi üzerime boşalıp bir ekin gibi görünmez bir şekilde ekildiğini hissettim. Tanrısal tasarruf sayesinde büyük bir vecdle dolup nerede olduğumun, kimlerin bulunduğunun, kendime, söylediklerime ve yazdıklarıma dair hiçbirşeyin farkında değildim. Böylece bir dili, fikirleri, *ışığın* hazzını, keskin bir basireti ve objelerin farklılığını elde ettim. Bu tür bir bakış açısı ancak çok açık bir göstergenin sonunda elde edilebilir.[133]

tiren Philo, 'Neden erkekler sünnet olmak zorundadır?' şeklindeki bir soruya, 'erkek' kelimesinin 'aklı' sembolize ettiğini ve bundan dolayı buradaki talebin 'zihinlerin sünnet edilerek Tanrıya yaklaştırılması' olduğunu dillendirir. Yine 'kalbin' sünnet edilmesi gerektiğini ise 'onda bulunan asi düşüncelerin ve kibrin yok edilmesi' anlamında ortaya koyar. (Quaest. In Gn., III, 46-49). Bu hususta hijyenik bir takım gerekçelerden çok alegorik bir noktaya işaret etmesiyle birinci eserinin bir adım ilerisindedir. Yine ikinci kitapta sünnet, yaşamın veya düşüncelerin desteklenmesi için değil; zihni etkileyen her türlü maninin ortadan kaldırılması anlamıyla ilişkili kullanılır. Ayrıca sünnet, Tanrının hahamı olmak anlamını da içermektedir (Quaest. In Gn., III, 46). *Migration of Abraham* adlı eserinde de 'her ne kadar sünnetin gizil anlamına dikkat etseler de lafzi yönünü göz ardı' eden kişileri eleştirmektedir. (Mig., 89-93).

131. Spec. Leg., IV, 101.
132. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 26.
133. Mig., 34-35.

Bu pasaj Philo'nun alegorik yorum tarzına dair tecrübesini anlattığı gibi satır aralarında ve diğer söylemlerine binaen birkaç hususu da göstermektedir. İlk olarak Philo, bunun kaynağını Tanrıya bağlar. Nasıl Musa ve Yeremya gibi kişiler, Tanrısal tasarruf sayesinde 'hierophant'[134] yani kutsal şeyleri açıklayan kişiler haline gelmişse, insanlar da bu kişiler gibi hareket ederlerse insanî ışık batar ve Tanrısal ışık yükselir.[135] Ayrıca metinlerde gizli olan manaların bulunması, insan zihninin değil; Tanrısal tasarrufun bir eseridir. Nitekim Philo'ya göre peygamberler de herhangi Tanrısal bir söylem irad ettiklerinde ne dediklerinin ve ne de yazdıklarının farkındadırlar.[136] Hatta kendisi de 'Kerubim'in anlamının, bir anda Tanrısal bir tasarrufla nasıl içine doğduğunu dile getirir.[137] Yakup'un 'o zaman Rab, bana Tanrı olacak'[138] metnini yorumlayan Philo, Tanrının adları ve buna benzer şeylerin sembolik anlamları üzerinde yapılacak en küçük bir düşüncenin dahi kendilerini sadece metnin lafzi anlamını kavramaya adayan körlerin bile gözlerini açacağını[139] ifade eder.

Philo'nun alegorik yorumunda önemli bir yere sahip olan insan görüşü, bir nebze olsun alegoriyi nasıl uyguladığına bir diğer örnek olarak sunulabilir. Ona göre insanın, 'ikili yaratılışı'[140] söz konusudur. İkili yaratılış denildiğinde Tekvin'deki insanın yaratılmasına ilişkin iki metne getirilen yorum kastedilir. Bu metinlerden birincisine göre 'Tanrı insanı kendi suretinde'[141] yaratır. İnsanın yaratılışını konu edinen diğer metne göre 've Rab Tanrı yerin toprağından ada-

---

134. Cher., 49.
135. Quis Her., 264.
136. Spec. Leg., IV, 49.
137. Cher., 27.
138. Tekvin, 28:21.
139. Som., I, 164.
140. Philo, Biblical kritisizm denilen ve eleştirel metodoloji sonucu beliren J, E, P, D gibi kaynaklardan haberdar olmadığı için bu metinlerin tek bir yazarın (Musa) kaleminden çıktığına inanarak bu tezata bir anlam vermeye çalışır. Ona göre Tanrının insanı kendi suretinde yaratması, insan denilen 'ide'nin yaratılması anlamına gelir ki burada bir eril-dişil gibi cinsiyet yoktur ve o sadece bir 'akıl' olarak üst-tümel bir kavramdır. İkinci yaratılma merhalesinde ise bu üst idenin altı olan, fakat bir yönüyle dünyaya bağlı (yerin toprağından yaratıldığı için), diğer bir yönüyle de bu ideyle iletişime geçebilecek bir 'ruha-akla' sahip kişi ortaya çıkar.
141. Tekvin, 1:26-27.

mı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan can oldu'.[142] Philo'ya göre ikinci metinde kastedilen insan, 'duyularla algılanabilen, ruh-bedenden oluşan, kadın-erkek şeklinde bir ayrımı kabul eden ölümlü bir tabiata sahipken; birinci metinde dile getirilen insan, 'Tanrının suretinde, bir ide veya tür olup duyularla algılanamayan, sadece akıl tarafından kavranılabilinen, dişil-eril olmayan ölümsüz bir varlıktır. Nitekim insan, bedeni yönüyle ölümlü iken; ruhu bakımından ölümsüz bir tabiata sahiptir.[143] Bu açıdan Philo'nun, semavi ve dünyevi insan şeklindeki ayrımı da belirtilen düşüncesinin devamını teşkil etmektedir. Semavi insan, Tanrının suretinde yaratılmış iken; dünyevi insan, topraktan meydana getirilerek madde ile birleşmiştir.[144] Bu nokta sonraki bölümlerde görüleceği üzere hem kendinin Logos doktrini hem de kilise babalarının Logos ile İsa'yı birleştirmeleri açısından önemlidir.

Tanrı, 'yarattığım adamı, hayvanları, sürünenleri ve göklerin kuşlarını toprağın yüzü üzerinden sileceğim'[145] der. Philo, 'insanlar günahları dolayısıyla ortadan kaldırılıyorsa hayvanlar neden cezalandırılıyor?' şeklindeki bir soruya, 'bu metnin literal anlamı' onların, insanlar için yaratıldığı ve adına yaratıldığı varlık ortadan kalkınca onların da bulunmasının gerek olmadığını belirterek cevap verir. Ardından metnin gizli, alegorik anlamını ise şöyle açıklar: 'Burada insan, aklı; hayvan ise dış duyuları sembolize eder. Eğer akıl, bozulur ve yoldan çıkarsa, dış duyular da onu takip eder'.[146] Genelde literal anlamın ardından da alegorik yorumun getirildiği bir sistem içerisinde metinleri yorumlayan Philo, bazen de doğrudan sembolik anlamı aktarmaya başlar.[147]

Philo'nun alegorik yorumlarında önemli bir yeri teşkil eden konu, isimlerdir. Nitekim ona göre bu isimler, gelişi güzel verilmemiştir. Onlar, bilge ve yeryüzünde ilk doğan[148] tarafından dillendirilmiştir. Nitekim Adem'in, yaratılmışları adlandırmasına rağmen

142. Tekvin, 2:7.
143. Opl., 134-135. Krş.: Plato, **Timaeus**, 41, s. 89-91.
144. Leg. All., I, 31-32.
145. Tekvin, 6:7.
146. Quaest. In Gn., I, 94.
147. Quaest. In Gn., I, 6.
148. Mut., 64; Leg. All., II, 15.

kendini adlandıramamasını, göz her ne kadar dışardaki objeleri görse de kendini göremez[149] diyerek açıklamaya çalışır. İbranice bilip bilmediği üzerinde bir takım tartışmaların olduğunu belirtmiştik. Alegorik yorum için İbranice kelimeler, Philo açısından önemlidir. Çünkü İbrahim örneğinde olduğu gibi isimlerin veya yer adlarının İbranicedeki anlamını alıp buna göre alegorik bir yorum sistemi oluşturmuştur. Yani önce İbranicede o isim neyi ifade ediyorsa ona uygun bir yorum ile bu terimi açıklamıştır.

Adem ile Havva, sadece tarihsel bir figür olmanın ötesinde Adem, aklı; Havva ise duyuların algılamasını ifade eder. Nuh'un 'çiftçi', Habil'in Çoban, Kabil'in 'çiftçi', Musa'nın 'çoban' olarak nitelendirilmesinde literalistlerin kaçırdıkları anlamların olduğunu iddia eden Philo, bu bağlamda Nuh, ruhun çiftçisi[150] ve Kabil, yerin bitkisi iken kardeşini öldürmesi dolayısıyla lanetlenir ve yeryüzünde aylak aylak dolaşan kişi haline gelir. Artık onun ektiğinin, bir ürünü olmayacaktır.[151] Nitekim arzularının önüne geçip onu idare eden ve yöneten kişi ise çoban[152] olarak tanımlanmaktadır.

İsrail, Philo için bir ırkı temsil etmemektedir. Ona göre İsrail, 'Tanrıyı gören kimse'[153] anlamına gelir. Bu bağlamda terim, sadece Yahudi ırkına münhasır değildir. Onun bu konu hakkındaki alegorik yorum tarzı, sonraki bölümlerde görüleceği üzere şeriat bağlamında kendini ortaya çıkaracaktır. İsrail'i bu şekilde tanımlamakla, evrenselleşmeye doğru bir yol açmış olmaktadır. Ancak tarihi bir figür olmaktan daha ziyade kişiliklerdeki örneklemle ilgilenen Philo, tarihten felsefeye yani sınırlı yorumdan evrenselliğe doğru geçerken metnin, Yahudiliğin sınırlarını aşmasını' da (deJudaize)[154] peşinden getirir.

Sayılar, Philo'nun yorum geleneğinde önemli bir noktadır. Nitekim ona göre altı rakamı, en mükemmel sayıdır. Hem dişil hem eril formda olup yarısı üç; üçte biri de ikidir. Bu ikisinin çarpımı da yine altıdır. Tanrının altı günde dünyayı yaratması söylemi de aslında 'dünyanın

149. Leg. All., I, 91-92.
150. Agr., 20.
151. Agr., 21-22.
152. Agr., 39-40. Bu bağlamda İsa'nın da 'çobanlığına' dair vurgunun kaynağında bu yorum geleneğini görmek mümkündür.
153. Confl., 146; Quis Her., 78.
154. Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora**, s. 170.

yaratılmış olan şeyler içinde en mükemmeli'[155] olduğunu göstermektedir. Yine dört rakamı, kareyi ve dolayısıyla adalet ve eşitliği gösteren bir sayıdır.[156] Tanrı yeryüzünde hayvanları, beşinci gün yaratmıştır. Bu bağlamda hayata, beş rakamından daha yakın bir sayı yoktur. Çünkü buradaki beş rakamıyla, beş duyu organı ima edilmiştir.[157] Yedi rakamı ise kimsenin tam olarak açıklayamayacağı hakikatleri içerir. Çünkü o, hem tek hem de çift sayılarla ulaşılan bir rakam olması hasebiyle, görünen ve görünmeyen dünyaları kendinde meczeder.[158]

Philo dönemindeki literalistlere karşı bazı tanımlamalarda bulunduğu gibi metni aşırı alegorileştirenlere de bir takım yorumlar getirir. Ona göre metin içinde 'görünmeyenin doğru bir şekilde araştırılması ve görünenin de kusursuz bir şekilde gözetilmesi' gerekir. Metni aşırı mecazlaştıranlar, pervasızca meseleyi ele aldıkları için kınanırlar.[159] Philo'nun bu bağlamda onlara getirdiği eleştirileri şöyle belirtebiliriz:

a) Yasanın lafzi anlamını dikkate almayanlar, kamuoyunun indinde bilinen şeyleri küçümser ve bunlara yönelik güveni zayıflatırlar. Bu kişiler, çölde tek başına yaşayan veya ruhi bir varlıkmış gibi davranmaktadırlar. Sanki bunlar, hakikati tüm çıplaklığı ile keşfetmiş kişilermiş gibi bir tutum sergilemektedirler.[160]

b) Yasaya pratikte yani dini uygulamalarda da riayet etmek, insanların Yahudiliğe bağlılıklarını kuvvetlendirmektedir. Böylece Tanrısal ilhamla beslenmiş kişilerin getirdikleri, popüler şeylerle değiştirilmemelidir.[161]

c) Ruh ile beden nasıl birbirine bağlı ve beden, ruhun ikametgahı ise metnin dış anlamını dikkate almak da iç anlamın korunması için önemlidir.[162]

d) Şabat, Tapınak, sünnet gibi şeylerin batıni anlamını alırken, bunları yürürlükten kaldırmamalı, terk etmemeli veya ihmal

155. Opl., 13-15.
156. Opl., 51.
157. Opl., 62.
158. Opl., 91-92.
159. Mig., 89-90.
160. Mig., 90.
161. Mig., 90.
162. Mig., 93.

etmemeliyiz.[163] Nitekim bu açıdan her ne kadar sünnet, tüm zevklerin ve arzuların kesilip atılmasının bir sembolü ise de bu bizim, sünnete dair yasaları feshetmemiz anlamına gelmez.[164]

Philo'nun dikkatleri çekmiş olduğu bu hususlar, aynı zamanda insanlarda böyle bir eğilimin varlığını da gösterir. Nitekim onun duruşu veya muhatap kitlesi ile ilgili sorular, hep bu noktaların sorgulanması üzerine dayanır. Doğal olarak Philo'dan önce de görülmeye başlanılan bu aşırı alegorikleştirme eğilimi, bir süre sonra Clement ve Origen'in de içinde bulunduğu İskenderiye Ekolü'nun "'tarihsel İsa' yerine 'inancın İsa'sını' koymalarına öncelik etmiş midir?" tarzında bir soruyu akla getirmektedir.

Philo, Stoacı ve Orta Platoncu okulda uygulanagelen alegorik yorum tarzına benzer bir metodu, Yahudi bir kültür içinde olması ve metnin, kutsiyet boyutunun farklı algılanması dolayısıyla onlardan bir aşama daha ileri götürür. Grek kültürü için alegorinin, farklı seviyeleri yoktur. Ancak Philo için hem literal hem de alegorik yorum, metin esas alındığında hala geçerli konumdadır. Bu yönüyle alegorinin değişik seviyelerinden bahsedebilir.[165] Yorumun seviyelerinden bahsetmesine rağmen Philo, yapmış olduğu alegorik yoruma 'nasıl ulaştığına' dair tam olarak ikna edici cevaplar vermez. Her ne kadar bazen kelimeler üzerinden yorumunu desteklese de yaptığı yorumlara itirazı engelleyecek kesin delilleri sunmaz. Ayrıca Kutsal Kitap'ta geçen Samuel'i, "o, belki tarihsel bir figürdü. Fakat onu bu yönüyle düşünmekten daha çok kendini Tanrıya adayan akıl"[166] biçiminde görmenin daha yerinde olduğunu söylemesi, alegorik yorum metoduna Philo'nun yaptığı katkıyı gösterir. Çünkü metinleri, bir tarihçi gözüyle okumayan Philo için burada aktarılan kişilikler, bir sembolizm ifade ederler. Bir anlamda asıl görülmesi gereken noktanın, tarihsel kişiliğin ötesindeki sembolizmdir. Nitekim ilk devir Hıristiyanlarından sonra İsa'nın da tarihsel kişiliğinden daha çok sembolik şahsiyetinin önem kazanması ilgi çekici bir yaklaşım tarzıdır.

---

163. Mig., 91-92.
164. Mig., 92.
165. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 51.
166. Ebr., 144.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PHİLO'NUN TEOLOJİK GÖRÜŞLERİ

Philo ile içinde bulunduğu Helenistik kültür arasında bir takım problemlerin ortak olduğu aşikardır. Tanrının varlığı ve tabiatı, tanrısal aşkınlık veya içkinlik, dünyanın ve insanın yaratılması, insanın çift tabiatı, ruhun mahiyeti, Tanrı-insan-kozmos arasındaki aracı, ruh-Tanrı ilişkisi ve ahlak[1] gibi birçok temel sorun, Philo'nun da cevap aradığı meselelerdendir. Bu bağlamda Yahudilik içinde kalmaya çalışan Philo'nun verdiği yanıtları incelemek yerinde olacaktır.

I- PHİLO'DA YASA/ ŞERİAT ANLAYIŞI

Philo için şeriat neyi ifade etmektedir?, Kutsal Kitap'ta yapın veya yapmayın diye belirtilen her şey yasa mıdır? Tabiatın yasasından kasıt nedir? Eğer tabiatın yasası, Musa'nın yasasından üstün ise bu yasa ve buna tabi olmak neyi ifade etmektedir? İşte bu ve benzeri sorular, bu başlık altında incelenmeye çalışılacaktır.

Philo, Tevrat'ın yasalarla ilgili kısmında bazı kişilerin, metnin sadece alegorik manasını dikkate alarak pratikte yapılması gereken bazı uygulamaları terk etmelerini eleştirir. Zira ona göre metnin, tıpkı beden gibi dahili anlamının (ruh) yanında bir de uygalamaya yönelik (beden) tarafı vardır. Bunların ikisi de önemlidir.[2]

---

1. Mondesert, *Philo of Alexandria*, s. 893.
2. Migr., 89-93.

Teknik anlamda Tevrat'ta 'emirler ve yasaklar'[3] bulunmakla birlikte ayrıca tavsiye, tenbih ve öğretiler[4] de yer almaktadır. Genel anlamda yasadan bahsedilirse Philo için bu 10 Emir'dir.[5] Fakat 'Tevrat'ta geçen emir ve yasakların hepsi yasa olarak kabul edilir mi?' şeklindeki sorunun tam cevabını bulamamaktayız.

Grek düşünce ve toplumunun temelinde belirli tanrıların, belirli görevleri yerine getirdiği ve bazı yasaları koyduğuna dair olan inanç, Sofistlerin, yasaların doğruluğu ile ilgili öne sürdükleri 'relativist' bakış açısıyla sarsılır. Bu aynı zamanda yasanın hakikati ve geçerliliği ile ilgili kuşkuları da peşinden getirir.[6] Bu kuşkular, insanların farklı bir çıkış yolu aramalarına ve 'üst yasa' diyebileceğimiz bir kavramın doğuşuna zemin hazırlamış olabilir. Bu aşamanın devamını, Grek düşüncesindeki yasa ile ilgili terimleri aktararak vermek, daha yerinde olacaktır.

Yasa söz konusu olduğunda Grek düşüncesinde a) *agraphos nomos* (yazılmamış yasa), b) *nomos physeos* (tabiatın yasası) ve c) *nomos empsychos* (yaşayan yasa) şeklinde üç temel yasa ile karşı karşıya gelinir:

a) *Agraphos nomos* yani yazılmamış yasalar söz konusu olduğunda bunun temelde üç farklı bakış açısını göstermesi bakımından 1) kodekse yazılmamış yasa, 2) âdet, gelenek ve toplumsal yasa ve 3) herkesin yapması gereken Tanrısal ve ebedi yasa şeklinde ayrıldığı söylenebilir.[7] Tanrısal yasa anlamında kullanıldığına dair en erken metin, Sophocles'in (MÖ. 495-406) *Antigone* adlı trajedisinde bulunur. Ayrıca ondan sonra da Sokrates'in, Demosthenes'in, Thucydides'in, Archytas'ın, Aristo'nun ve Halikarnaslı Dionysus'un, herkesin uyması gereken fıtrat veya Tanrı

3. Mos., II. 46; Quod Deus., 53; Praem., 55.
4. Leg. All., I. 93-94.
5. Praem., 2.
6. Goodenough, **By Light, Light**, s. 86-87; W.K.C. Guthrie, **The Sophists**, Cambridge, 1995.
7. Goodenough- Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 40; John W. Martens, **The Superfluity of the Law in Philo and Paul: A Study in the History of Religions**, (McMaster University, Basılmamış Doktora Tezi), Kanada, 1991, s. 11-15; Hindy Najman, *The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law*, **SPhA**, XI, 1999, s. 55-73.

kaynaklı yazılmamış ve hatta yazılmış yasayı yönlendiren bir yasadan bahsettikleri görülür.[8]

b) *Nomos physeos* yani tabiatın yasası teriminin, kaynağı hakkında farklı görüşler vardır. Kimi, Sokrat öncesi filozoflardan olan Heraclitus'a atfederken kimi de Platon[9] ve Aristo'yu[10] işaret eder. Ancak bu kavramın temelde –en azından felsefi nosyon içinde anlaşıldığı kadarıyla- Stoacılara ait olduğu düşünülmektedir.[11] Sofistlerin, hakikatin bilinemezliğine yaptıkları vurgu, 'siyasal veya toplumsal yasaların' da gerçekliğinin bilinemeyeceğini ve onu takip etmenin gereksizliğini peşinden getirir. Bu açıdan Stoacıların, hem bilginin hem de ahlaki ve yasal düzenlemelerin esasını, değişmez ve sağlam bir temel olup her şeyde içkin olan 'tabiata' indirgemeleri anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim Stoacılığın kurucusu sayılan Zenon, tabiata uygun yaşamanın, erdeme götürdüğünü ifade eder.[12] Ayrıca 'evrensel aklın' ortak tabiat ile ilişkilendirilmesi, Stoacı felsefenin temel görüşlerindendir. Ortak tabiatı, Stoacı Khryssipos (MÖ. 280-

---

8. Martens, **The Superfluity of the Law**, s. 22-29.
9. Mutlu bir devlet, göksel modeli taklit eden sanatkarlar tarafından oluşturulur (Plato, **Republic**, VI, 500, s. 71) ve yasa koyucu yasayı 'tabiat tarafından var edilen' birşey gibi savunmalıdır (Plato, **Laws**, X, 890, (terc. R.G. Bury), (Loeb Classical Library), Harvard, 1961, s. 317) söylemleri, bu bağlamda yorumlanabilir.
10. 'Özel ve genel olmak üzere iki tür yasa vardır. Özel yasalardandan kastım, kendisi de yazılı ve yazılı olmayan diye bölünen ve insanların kendileri için koydukları yasadır. Genel yasalar ise tabiata dayanan yasadır. Birbirleriyle iletişimi olsun veya olmasın adeta tüm bilge kişiler, tabiata göre adil ve adil olmayan hakkında genel bir ideaya sahiptir (Aristotle, **Rhetoric**, I.13.1373b, (terc.: J. H. Freese), (Loeb Classical Library), Harvard, 1959, s. 139).
11. Richard A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, **The Harvard Theological Review**, 71.1/2, (Ocak-Nisan), 1978, s. 39-40; H. M. Scott, *The Times of Christ*, **The Biblical World**, 6.6, (Aralık) 1895, s. 421-422; Matt A. Jackson Mccabe, **Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, The Law of Moses, and the Law of Freedom**, I, (Doktora Tezi), University of Chicago, 1998, s. 40-49. Bu bağlamda artık yaklaşan Roma imparatorluğunun da tutumu önemlidir. İlk zamanlarda beldelere ait kanunlar ardından millet için kanunlar yapan Roma, devletten imparatorluğu geçişte tüm insanlığı kapsayacak ve meşru sayılacak bir kanun peşindedir. Bu dönemde 'tabiatın yasası' gibi bir konseptin öne çıkartılmış olması imparatorluk ve kapsayıcılık göz önüne alındığında tabloyu tamamlamaktadır.
12. Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, s. 126-127; Martens, **The Superfluity of the Law**, s. 31-38.

210) ve Cleanthes (MÖ. 331-232), alınyazısı, kader ve Zeus'un tabiatı şeklinde de tanımlarlar.[13] Cicero (MÖ. 106-43) ise bu konsepti şöyle ortaya koyar:

> 'Doğru yasa, tabiata uygun olan doğru akıldır. Bu yasa, evrensel, değişmez ve ebedidir... Bu yasayı değiştirmek, suçtur ve hiç kimseye, bu yasanın bir parçasını değiştirme müsaadesi verilemez. Ayrıca onu tamamen ortadan kaldırmak da imkansızdır... Roma'da ve Atina'da veya şimdi ve gelecekte, farklı yasalar olmayacak, fakat tüm insanlar ve tüm zaman için geçerli olan bir ebedi ve değişmez yasa olacaktır. Bizim üstümüzde tek bir efendi ve yönetici yani Tanrı olacak ki nitekim bu yasayı koyan O'dur... Her kim bu yasaya itaat etmezse kendinden kaçmış ve insan tabiatını inkar etmiş olur. Bundan dolayı en acı cezalarla acı çekecektir.[14]

Böylece her şeyin içinde olan doğru akıla (orthos logos) uygun yaşamak, aynı zamanda evrensel akla uygun hayat biçimi şeklinde düşünülür. Buna göre bazen tabiata uygun yasayı yerine getirirken yazılı yasalar ihlal edilebilir ve tabiatın yasası, akledilebilir, adil ve tabiata uygun bir yasa olarak algılanır. Nitekim bu yasayı, aklını kullanan tüm erdemli kişiler takip eder. Çünkü tüm insanlar, akla sahiptir ama bunu takip edip etmemesine göre verdikleri tepkiler değişik olur.

c) *Nomos Empsychos* yani yaşayan yasa, Sofistlerin bilginin ve dolaylı olarak yasanın kaynağı ile ilgili ortaya attıkları soruların bir başka yönüne ışık tutar. Grekler, Zeus'un, tanrıların kralı olduğuna, yeryüzündeki krallar üzerinde etkisine ve kralların, gökteki mükemmel adaleti takip ettiklerine inanırlar. Ancak Sofistlerin, yasanın kaynağı ve rölativizmi ile ilgili ortaya attıkları sorular, 'yasa, kraldır'dan, 'kral, yasadır'a geçişi gösterir. Nitekim İskender'in akıl hocası olan Aristo'da, kralın, aynı zamanda yasa olduğu ve tek yasa altında insanlığı birleştirme gayretine dair izler görülür. Bu yaşayan yasa'nın, en önemli özelliklerinden biri tıpkı Tanrı gibi vatandaşlarını sevmesi

---

13. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, s. 40; Tarn- Griffith, **Hellenistic Civilisation**, s. 331.
14. Cicero, **De Re Publica**, (terc.: C.W. Keyes), III, 33, (Loeb Classical Library), Massachusetts, 1959, s. 211.

ve adaletle hükmetmesidir. Özellikle bu kavramın içeriğinin doldurulmasında Ecphantus, Diotogenes ve Sthenidas gibi Epikürcüler önemlidir. Nitekim Ecphantus'e göre kral, Tanrının kopyasıdır ve sıradan kişiler, bir kusur işlediklerinde kendilerini aklamak için kralın davrandığı gibi davranmalıdır. Ayrıca bu açıdan kral, Tanrının hükmetmesine benzer bir yönetimi dolayısıyla O'nun bir imitasyonudur ve Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi kurar. Bu konuda Sthenidas ise Tanrı'nın, tabiat ve varlık (ousia) olarak birinci kral; yöneticinin de doğum ve imitasyon olarak kral olduğunu söyler.[15] Roma'lı kralların, kendilerini yasa olarak görmelerinin temellerini burada görmemize imkan vardır. Ayrıca teolojik olarak da önceki yasanın paranteze alınabilineceğine dair ipuçlarını buralarda da arayabiliriz.

Her ne kadar bazı araştırmacılar Philo'yu, büyük olasılıkla tabiatın yasası teorisinin yaratıcısı şeklinde görmek istese de böyle bir sonucun çok da yerinde olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu, Philo'dan daha önce Stoacı geleneğin merkezi unsurlarından biridir.[16] Philo, kendisine kadar gelmiş olan bu kültürden, -en azından Helenistik bir çevrede yaşayan biri olarak- tamamen ayrı ve bambaşka bir kişilik olarak duramayacağı için Tanrı-kral-şeriat-insan gibi bir çizgiyi yorumlarken, belirtilen düşüncelerden hem etkilenmiş hem de onları etkilemiştir.

Philo'nun, şeriat ile ilgili görüşlerinde önemli olan bu üç temel yasa anlayışına geçmeden önce *physis*'in, onun için ne ifade ettiği üzerinde durmak gerekir. Grek felsefesinde görüldüğü üzere onun için de physis, büyümenin ve yaşamın gücü[17], birşeyin veya varlığın hususi özelliği[18], doğuştan gelen düzen ve kozmozun aklı[19] gibi anlamlara gelir. Tabiat, yanılmaz bir hikmete sahiptir[20]; doğru akıl, tabiatımızı takip etmemizi salık verir.[21] Yasalar ve Kutsal Kitab'ın

---

15. Martens, **The Superfluity of the Law**, s. 56-70.
16. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, s. 37 vd.; Markus Bockmuehl, *Natural Law in the Second Temple Judaism*, **Vetus Testamentum**, 45.1, 1995, s. 39-40; Mccabe, **Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, The Law of Moses, and the Law of Freedom**, I, s. 167.
17. Congr., 4; Mut. 162; Decal, 41-43; Agr., 30-31; Somn., II, 262; Somn., I, 27.
18. Leg. All., III, 64.
19. Cher., 90-92; Ebr., 55; Spec. Leg., II, 48.
20. Spec. Leg., II, 100.
21. Ebr., 34.

emirleri de tabiat ile uyum içindedir.[22] Dünyanın kendisi veya Stoacı terminolojiye göre megapolis, tabiatın Logos'u olarak adlandırılan tek bir yasaya sahiptir.[23] Bu metinlerde de görüleceği üzere Stoacılarda olduğu gibi 'tabiat', 'doğru akıl' (orthos logos) olarak insanları yönlendirir ve bu, bir amacın gerçekleşmesine yöneliktir. Buradaki temel farklılık ise Philo'ya göre bahsi geçen tabiat, Tanrı tarafından yaratılmış ve Tanrının kendisi böyle bir tabiatın üstünde yani aşkın bir varlıktır.[24] Philo, Yahudilikteki aşkın, her şeyin başlangıcı, kadir-i mutlak ve tek Tanrı düşüncesini, Stoacı termilojiyi kullanarak ortaya koymaya çalışır.

Eğer tüm insanlar aynı tabiata sahip ise –dini terminoloji ile- günah veya –felsefi nosyona göre- kötülük nasıl meydana gelir? Bahsi geçtiği üzere tabiatın bir amacı vardır. Ancak insan, madde ve ruh olarak yaratılması hasebiyle bazen bu amacın dışına çıkabilir. Çoğu insanda olduğu gibi bir kişi, tabiatın kanunlarını çiğneyebilir.[25] Örneğin, köle sahibi olmak, tabiata aykırıdır. Zira bazı adil olmayan ve tamahkar insanlar, herkes özgür yaratıldığı halde zayıf insanları köle edinebilmektedir.[26] İşte bu bağlamda Philo'ya göre dinsizlik, tabiatın yasalarını bozmaktır.[27] Ayrıca tabiatın yasalarına karşı olan şeyleri yapmanın dışında bunlara 'eklemeler' yapmak da doğru değildir. Tabiatta fazlalık yoktur[28] ve ona bir takım eklemeler yapmak da tabiatın doğru aklına, kötü yasaklar katmak[29] anlamına gelir. Nitekim homoseksüellik, sadece tabiatin kanunlarını bozmak değil; ayrıca ona eklemeler yapmak anlamına da gelir.[30] Burada Philo'nun yaşadı-

---

22. Det., 52; Abr., 5.
23. Jos., 28-31. Philo'nun bahsettiği *'neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini bildiren* doğru aklın ortaya koyduğu yasa, tabiatle çelişmez ve tüm insanlık için geçerlidir' şeklindeki fikrin benzer ifadelerle Cicero tarafından kullanıldığını görmek için bkz.: Cicero, **De Re Publica**, III, 33, s. 211.
24. Leg. All., III, 75.
25. Decal., 150.
26. Vit. Cont., 70.
27. Spec. Leg., II, 170-173.
28. Post., 4-5; Mos., I, 117.
29. Jos., 28-31.
30. Spec. Leg., I, 325. Philo'nun 'oğlancılık' olarak nitelendirebileceğimiz fenomen hakkındaki görüşleri için bkz.: J. Edward Ellis, *Philo's View of Homosexual Activity*, **Perspectives in Religious Studies**, 30.03, (Sonbahar) 2003, s. 313-323. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken nokta, Philo'nun bu ve benzeri tartışmaları,

ğı dönem ve kaygısı göz önüne alındığında birkaç noktaya işaret edilebilir: İlkin, köle sahibi olmak gibi bir takım unsurların, tabiata uygun yaşamama biçiminde gösterilmeye çalışılması, İskenderiye'deki Yahudilerin içinde bulunduğu politik ve sosyal duruma dikkatleri çekmek ve 'tam' bir vatandaşlık için gösterilen çabanın, metne yansıması olabilir. İkincisi, Philo da birçok dini emri, günümüzün yaygın terimi ile 'insan hakları' muvacehesinde yorumlamaya çalışır. Oysaki dinin, kendini merkeze aldığı totaliter 'hak' tanımı ile profan 'hak' tanımı arasındaki ayrımın göz ardı edilmesi ve dini emirleri yapmanın, bir 'hak' üzerinden yürütülmesi ileride daha farklı problemlerin oluşumuna kaynaklık edebilir. Örneğin lezbiyenlik, homoseksüellik gibi ilişkiler hakkında, 'hak' üzerinden tartışma yürütüldüğünde dinin söyleyebileceği alan sadece kendi totaliter sistemi içindedir. Philo, bunu gördüğü için olsa gerek meseleyi, bahsi geçen 'Tanrının yarattığı ve koyduğu tabiat' üzerinden işletir.

Tabiat ve yasa terimlerinin anlamları ortaya konulduktan sonra Philo için 'nomos physeos/tabiatın yasası', 'agraphos nomos/yazılmamış yasa' ve 'nomos empsychos/yaşayan yasa' ne anlama gelir?

a) *Nomos physeos*: Bu kavram Philo'nun eserlerinde otuzdan fazla yerde geçmektedir. Tanrının yarattığı tabiat, Tanrının koymuş olduğu hem fiziki hem de ahlaki bir takım kanunlara göre hareket eder.[31] Yasaya uyan kişi, aynı zamanda tabiatın ve evrenin yasasıyla da çatışma içinde olmaz.[32] Dünya bir 'megapolistir' ve tek bir yöneticisi yani tabiatın aklı (Logos) vardır.[33] Tabiatın yasası veya aklı (Logos), Tanrının yasasıdır ve Tanrının yasası, tabiat ile uyum içindedir.[34] Yine o, insanların ortaya koydukları yasalardan daha güvenilirdir.[35] Erdem herkes için gereklidir çünkü o, tabiatın yasasıdır[36] ve tüm insanlığın müşterek faydasınadır.[37] Bu teorik çerçevenin dışında

'Tanrının yasası ile tabiatın yasasının örtüştüğü' yönündeki kabulü çerçevesinde bakmaktadır.

31. Opl., 61.
32. Opl., 3; Mos., II, 48.
33. Jos., 29.
34. Mos., II, 48.
35. Quod Omn. Prob., 37.
36. Leg. All., II, 245; Post, 185.
37. Decal., 132.

ayrıca Philo'ya göre tabiatın yasası, regl (âdet) halindeki kadınla yatmamayı[38] ve her topluluğun bir lidere ihtiyacı olduğu[39] gibi hususları da belirler. Görüleceği üzere tabiat ve akıl, bu bağlamda Stoacılarda olduğu gibi merkezi konuma sahip olsa da bunlar son noktayı teşkil etmez. Ona göre nihai yasa koyucu, Tanrıdır.[40] Her ne kadar Stoacılarla birçok terim ve içerik yönünden benzer tutum içinde olsa da Yahudiliğin temel esası olan Tanrı'yı bir üste yerleştirmesi bakımından farklılık arzeder. Nitekim bu bağlamdan olsa gerek bir takım araştırmacılar, Philo'nun bu düşüncesinin köklerini Rabbinik literatürdeki 'Nuh yasaları'[41] ile özdeşleştirmeye çalışır. Ancak Philo'nun bu noktada daha üst bir perdeden konuyu ele aldığı görülmektedir.

b) *Agraphos nomos*: Philo'ya göre 'eski insanların adetleri, yazılmamış yasalar olup bu yasalar, doğal ve teklifsiz bir değeri içermesi hasebiyle övgüyü hak ederler.[42] Bunların dışında iki yerde Philo, sanki Yahudilerin takip ettiği âdetlerden[43] de yazılmamış yasalar diye bahseder. Bu bağlamda Philo'nun bu düşünceye yaptığı önemli katkılardan biri, yazılmamış yasa ile tabiatın yasasını ve bazı kişilerin yazılmamış yasa olduğu düşüncesini birbirine bağlamasıdır. Ona göre Patriarklar, tabiatın yasasını takip etmişlerdir.[44] Onların bu yasayı takip etmesi için bir öğreticiye ihtiyaçları yoktur, çünkü mükemmel olan insanlara, yasa vermek bir anlam ifade etmez. Bu bağlamda yazılmamış yasalardan birincisi, İbrahim'in kendisidir.[45] İbrahim gibi kişiler, yasanın orijinal kopyalarıdır ve buna göre yazılı yasalar, yazılmamış yasaların imitasyonudurlar.[46] Nitekim bundan dolayı İbrahim'i, 'yazılı olmayan yasa ve Tanrının adaleti'[47] şeklinde tanımlar. Philo, getirmiş olduğu aşamanın bir ileri noktası olarak da 'yazılmamış yasaların, tabiatın yasaları tarafın-

38. Spec. Leg., III, 32.
39. Agr., 31.
40. Spec. Leg., I, 279.
41. Wolfson, **Philo**, II, 182-187.
42. Spec. Leg., IV, 149 vd.; Quis Her., 295.
43. Leg., 115; Hyp., 7.6.
44. Abr., 5-6, 276.
45. Abr., 1-5; Decal., 1.
46. Abr., 3; Mos., II, 51.
47. Abr., 276.

dan verildiğini'[48] belirterek, tabiatın yasaları ile yazılmamış yasaları birbirine bağlar. Böylece tabiatın yasaları temel, yazılmamış yasalar da bunu tamamlayıcı mahiyet arzeder.

Yahudi bir bakışı yansıtması açısından Wolfson, Philo'nun 'yazılmamış yasalardan' kastının, Yahudi sözlü yasalar olduğunu iddia eder. Yahudilikteki sözlü yasanın (Halaka), yasalar (takkanot)- emirler (gezerot) ve Midraş şeklinde ikiye bölündüğünü belirtir. Ardından Musa'nın yasa koyuculuğunun diğer toplumlar tarafından kıskançlıklarından dolayı övülmediğinin anlatıldığı pasajdaki 'hem kutsal yazılardan hem de milletimin yaşlılarından öğrendiler' cümlesini ve burada geçen 'yaşlılar' kelimesini Yahudilik içinde teknik bir terim ve dolayısıyla Mişna geleneği şeklinde yorumlar.[49] Ancak bu nokta Wolfson'un ileri sürdüğü gibi net olmayıp Musa öncesi de var olan bir yasa hüviyetindedir.[50] Ayrıca Philo, yazılmamış yasalar deyiminden Ferisi Yahudilerin sözlü geleneğini kastediyor olamaz.[51]

'Eski zaman adamlarının koymuş oldukları komşunun sınırının yerini değiştirmeyeceksin'[52] metni hakkında Philo şöyle der: 'Bu emir, komşu ile olan sınırlara riayet etmeye dikkatleri çektiği gibi 'eski adetlerin' de korunmasını talep eder. Bu âdetler, taşlar üzerine yazılmamış veya kağıda yazılmasına rağmen güveler tarafından yenilmiş geçmiş insanların doktrinleridir. Çoçuklar da bunları babalarından almalı ve yazılı bir şekilde ulaşmadığı için reddetmemelidir[53]. Wolfson metindeki 'geçmiş insanların âdetleri', 'çocukların takip etmesi gerekli' terimlerine binaen, bunu da Yahudilikteki Halaka ile ilişkilendirmeye çalışır.[54] Bu özdeşleştirmesi çok da yerinde

48. Abr., 16.
49. Wolfson, **Philo**, I, s. 190.
50. Bamberger, *Philo and Aggadah*, s. 156.
51. Goodenough, **By Light, Light**, s. 78. Rabbinik literatürde geçen 'torah she-be'al pe' yani 'sözlü Tora' ile Philo'nun bahsettiği 'nomos agraphos'un aynı olduğu ifade edilse de bunların temelde bir birlikteliğinden söz etmek doğru değildir. Çünkü Philo, Greklerin, 'tabiatın yasası' dediği bir kavram üzerinden fikrini ortaya koymaya çalışırken; Rabbiler Tevrat'ın yorumlanması için otoriter bir kaynak bağlamında konsepti tartışmaktadırlar. (Samuel Sandmel, *Parallelomania*, **Journal of Biblical Literature**, 81.1, (Mart) 1962, s. 3).
52. Tesniye, 19:14.
53. Spec. Leg., IV, 149-150.
54. Wolfson, **Philo**, I, s. 191.

değildir. Çünkü Philo, yazılmamış yasalar derken Patriarkların da davranışlarını dayandırdığı 'tabiatın yasasından' bahsetmektedir ve bu yasayı, Rabbilerin Halakasıyla bağlantılı göstermek bu bağlamda pek de doğru görülmemektedir.[55]

c) *Nomos Empsychos*: Philo, yaşayan yasa ve bunun diğer yasalarla olan ilişkisini *On Abraham*'da ortaya koyar. Bu çerçevede yazılmamış yasaya ve tabiata göre yaşayan Patriarklar, 'yaşayan ve rasyonel (Logos) yasalardır'.[56] Kutsal Kitap'ta belirtildiği üzere İbrahim Tanrısal kuralları uygulayıp emirleri yerine getirmiştir.[57] O bunları, yazılmış metinlerden öğrenerek değil; kendisine bozulmamış bir güdünün bahşettiği yazılı olmayan bir tabiatla yerine getirmiştir. Bu açıdan İbrahim'in bizzat kendisi yazılmamış yasa ve Tanrının adaletidir.[58] İbrahim'i böyle tanımlayan Philo Musa'yı, Tanrı tarafından yasa koyucu olarak ortaya çıkmadan önce 'yaşayan ve rasyonel yasa' diye tasvir eder. Ardından da onun, Tanrı tarafından yasa koyucu olarak atandığından habersiz olabileceğini zikreder.[59] O, iyi olduğu için kraldır ve bu görev ona Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Herşeyin ona itaat etmesinde bu vardır ve bundan dolayı onun için Tanrının arkadaşı denilmiştir. Tanrıya yakınlığı dolayısıyla diğer insanlara model olmuştur.[60] İşte burada Musa, hem yasa koyucu hem de kral olarak betimlenmektedir. Philo, İshak için de Tanrı oğlu gibi sıfatlar kullanır. Ardından da onun, en saf tasavvur olduğunu söyler ve tabiatının güzelliğine vurgu yapar.[61] Böylece 'yaşayan yasa' kavramının sınırlarını buralara kadar getirir. Aslında bu düşünce, teokratik düzen denilen ve kralın yetkilerini oldukça geniş tutan bir düşünceye kapıyı aralamaktadır. Philo, bu tutumunda Musa, Davud, Nuh gibi kişilerin konumlarını göz önünde tutmuş görünüyor. Diğer kralların, yaşayan yasa olup olamayacakları hususunu ise Musa gibi olmaya[62] bağlar. Burada Philo, Greklerde Herkül, İsis gibi

55. Sandmel, *Philo's Place in Judaism I*, s. 226.
56. Abr., 5.
57. Tekvin, 26:5.
58. Abr., 275-276.
59. Mos., I, 162.
60. Mos., I, 148-162.
61. Fug., 166-167.
62. Virt., 70.

tanrılara yüklenilen tabiatın yasasına uygun yaşayıp aklanma düşüncesini, Patriarklara yönlendirmektedir. Böylece Musa'nın yasası, yüce yasanın bir imitasyonu haline gelmektedir.[63]

'Tabiatın/fıtratın yazılmamış yasaları' terimi, Philo'nun şeriat düşüncesinin merkezini oluşturur. Buradaki temel terimler incelenirse Philo'nun yapmaya çalıştığı iş daha rahat anlaşılabilir. Philo'dan ve hatta Platon'dan önce 'physis' (tabiat) ve 'nomos' (yasa) şeklinde bir ayrım mevcuttur. Nomos, yaşadığımız dünyaya has olup insanların fiillerinde, muamelatında ve ahlakında bir düzen sağlamak amacıyla ortaya konmuş olan gayretlerin bütünüdür. Öte yandan physis ise düzenliliği, makuliyeti ve mantıklılığı ifade edip insanın fiillerinin bir fonksiyonu değildir ve insanı aşar. Bir bakıma nomos, physisin bir imitasyonu, basit bir taklidi ve uzantısıdır. Ancak aynı zamanda nomos, physisin zıddını da ifade eder.

Nomos'un, physisin hem uzantısı hem de zıddı olması ne anlama gelir? Bunu Grek düşüncesindeki 'gerçek' ve 'idea' terimleriyle ortaya koymaya çalışırsak şöyle bir tablo ortaya çıkar. Platoncu düşünceye göre 'gerçeklik', 'idealar' dünyasına aittir. İnsanların dünyasında görülen şeyler, bu ideaların bir taklidi veya temsilidir. Tahtadan yapılmış olan bir masa, parçalanabilir ve yakılabilirdir. Buna göre o, 'gerçek' değildir. Bu tahta masa, marangozun zihnindeki parçalanamayan ve yakılamayan masa 'ideasının' bir taklididir. Bu bağlamda yaşadığımız dünyaya ait olan her şey, akledilebilir dünyadaki ideaların bir taklidi ve temsili mahiyetindedir. Bu örnekte olduğu gibi nomos, her ne kadar physisin bir uzantısı olması hasebiyle benzerlik taşısa da 'gerçek olmaması' yönüyle physisin zıddıdır. Nitekim Grek Yahudiler, Tevrat'a 'The Nomos' ismini verirler. Tekvin kitabı, 'nomos physeos' yani 'tabiatın kanunu' olarak adlandırılır. Çıkış 20. baptan başlayan emirler ise Musa'nın 'nomosu' olarak kabul edilir ve bu nomos, 'tabiatın yasasının' bir imitasyonudur. Buna göre Musa öncesi yaşamış olan Patriarklar, physis'e göre yaşamışlardır

63. Goodenough-Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 58-59; Samuel Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature II*, **Hebrew Union College Annual**, 26, 1955, s. 228. Philo'nun 'yaşayan yasa' olarak bahsettiği Patriarklar hakkında daha fazla bilgi için bkz.: W. Richardson, *The Philonic Patriarchs as Nomos Empsychos*, **Studia Patristica**, I, (ed. K.Aland-F.L.Crosso), Berlin, 1957, s. 515-525.

ve Musa da Patriarkların yaşadığı bu physis'i yasalarında kaydetmiştir. Böylece Musa'nın nomos'u, bir taraftan physis'in insani boyuttaki bir uzantısı olmakla beraber; öte yandan physis'nin zıddı ve onun astı durumundadır.[64]

Rabbinik geleneğe göre düşünüldüğünde Patriarkların konumu, Musa öncesi, Musa'nın yasalarını uygulayanlar olarak görülürken Musa'nın yasaları norm, Patriarklar da bunlara göre hareket eden kişiler sayılır. Ancak Philo'ya göre Patriarklar, *nomos empsychos kai logikos* (yaşayan ve rasyonel/Logos yasa) yani yasanın kendilerine inkarne ettiği kişiler olup norm olarak kabul edilirler. Böylece Musa'nın kuralları da buna uygun hale getirilmiş yasalardır. Philo, böyle bir tutum içine girmekle Musa'nın yasalarını –en azından geçersiz kılmasa bile- paranteze almış olmaz mı? İşte bu soru, bizi, Philo'ya göre Musa'nın yasalarını değerlendirmeye iter.

Philo'ya göre yasa, Tanrıdan gelir, tabiatın aklına (logos) uygundur ve hakiki yasa koyucu, O'dur.[65] Tanrı'dan gelen Musa'nın yasası, geçmişte, günümüzde ve gelecekte olduğu gibi kalacak ölümsüz[66] ve Tanrının kehanetleri[67] olup diğerlerinin aksine[68] tüm dünya için geçerlidir.[69] Ayrıca Musa'nın yasası, diğer yasaları içeren bir mahiyete sahiptir.[70] Her kim bu yasayı takip ederse kendini erdeme doğru götüren yola girer.[71] Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere 'tabiatın yazılmamış yasası' denilebilinen bir yasanın varlığı ve diğer yasaların, bunun bir imitasyonu olduğu düşüncesi de Philo tarafından dillendirilir. Buna göre Musa'nın yasası, Philo'nun yasa sıralamasında 'tabiatın yasası'ndan daha alt seviyededir. Philo açısından Musa'nın yasası, insanların çoğunun gereksinimi olan biricik ve şu ana kadar yazılmış en iyi yasadır. Onun bu tür açıklamalarının arkasında, Cicero'nun, 'resmi yasanın, aynı zamanda evrensel yasa olması zorunlu değildir. Ancak evrensel yasanın, resmi yasa olması gerekir.

64. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 120-121.
65. Sac., 131; Mos., II, 48; Spec. Leg., II, 129.
66. Mos., II, 14.
67. Decal., 15.
68. Ebr., 193; Jos., 29-31.
69. Quaest. In Ex., II, 42.
70. Congr., 120.
71. Virt., 182.

Biz (insanlar) tam, saf ve hakiki Yasaya sahip değiliz. Bizim sahip olduğumuz sadece bunun genel bir taslağıdır'[72] sözü yatıyor olabilir. Böylece Greklere, sizin sahip olamadığınıza biz sahibiz denilmeye çalışılabilir. Çünkü yazılmamış yasa ile yazılı yasayı birleştirmeye gayret ettikten sonra Stoacı düşüncede merkezi olmayan ve belki de bulunmayan aşkın Tanrı'yı yasa koyucu veya verici olarak düşündüğünüzde bu söylemin altını boşaltmanız mümkündür.

Eski ve orta Stoacılık ile aynı dönemde yaşamış olan Philo'nun yasa ve Tanrı arasındaki ilişkiye bakışlarında farklılık bulunur. Eski Stoa, Tanrı ile yasa ve aklı, bir görürken; Philo ve Orta Stoaya mensup Cicero'nun (MÖ. 106-43) Tanrıyı yasadan ayırdığı müşahede edilir. Cicero, 'tek fail ve her şeyin yöneticisi olan Tanrı, kurucu, hakim ve yasa koyucudur'[73] derken; Philo da 'dünyanın Babası ve faili olan Tanrı, yasa koyucudur'[74] şeklinde bir tanımlama getirir. Hem Cicero hem de Philo'daki bu ayrımın temelinde, Platoncu etkinin varlığından sözedilir.[75] Nitekim her ikisinin yaşadığı dönem göz önüne alındığında 'eklektik' felsefi yönelimin başladığı ve onların da bu geleneğin bir devamı mahiyetinde olduğu görülebilir.[76]

Tabiatın yasası ile Musa'nın yasasısını, Tanrı fikri üzerinden birleştiren Philo, böylece evrensel-tek bir yasanın[77] geçerli olduğunu ve bu bağlamda Musa'nın yasalarının diğerlerinden üstünlüğünü[78] anlatır. Ancak yine de bazı kişilerin, yazılı kodekslere ihtiyaç hissetmeden tabiatın yasasını takip edebildiklerini ve edebileceklerini öngörür.[79] Bunun doğal sonucu da tabiatın yasasını takip edenlerin, yazılı yasaları takip edenlerden üstün olabilme imkanıdır.[80] Buraya bir de Philo'nun metnin zahiri ve batıni ayrımı üzerinden götürdüğü düşünceyi; batıni anlamın üstünlüğünü ve çoğunluğun batını

---

72. Cicero, **De Officiis**, III, 17, (terc.: W.Miller), (The Loeb Classical Library), Massachusetts, 1968, s. 339-340.
73. Cicero, **De Re Publica**, III, 33, s. 211.
74. Mos., II, 48.
75. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, s. 42; David Winston, *Philo's Ethical Theory*, **ANRW**, II, 21.1, s. 384-386.
76. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, s. 47-50.
77. Opl., 2-3; Decal., 1; Abr., 4-6 vd.
78. Spec. Leg., IV, 179.
79. Leg. All., I, 94; III, 144; Abr., 4-6; Spec. Leg., II; 42-48.
80. Det., 66-68; Mig., 46-52; Virt., 94.

anlamadaki zorluk veya kifayetsizliğini katarsak, Musa yasasının neden hala Philo için önemli olduğu daha net bir şekilde karşımıza çıkar. Philo'nun aşırı alegoristlere karşı tutumunun, insanları 'bir şekilde' belirli sınırlar içinde tutma kaygısı olduğunu da buraya ilave edebiliriz. Nitekim Philo'ya göre her insan bir takım tanrısal lütuflarla doğar. Bazı insanlar, büyük lütuflara mazhar olmuştur ve bu bağlamda Patriarklarla eşit durumdadırlar. Ancak bazıları daha az lütufa sahiptir ve bunların yapması gereken de Patriarkları örnek alarak taklit etmektir.

Musa'dan önce yaşamış ve yukarıda da belirtildiği üzere kendileri bizzat yazılmamış yasa olan Patriarklar gibi olabilmek için en azından insanın *orthos logos*'a yani yanılmaz doğru bir muhakemeye/akıla sahip olması gerekir. Böyle bir lutfa sahip olan herkes, ister Yahudi olsun isterse olmasın *orthos logos*'a göre hareket ederse Patriarklar gibi yaşar ve onların elde ettiği Tanrı vizyonunu görmeyi başarır. Bu tür insanların hepsi 'megapolis'in vatandaşları olup akledilebilir dünyada 'tabiata' göre yaşarlar.[81]

Bu yasa, sadece Yahudiler değil, herkes içindir. Bu bağlamda Yahudilik sadece Yahudilere değil, herkese açıktır. Tanrısal yasanın göstergesi olan Yahudilik tek doğru din olduğu için sadece Yahudilere değil ırk ve milliyeti aşan bir çerçevede herkese aittir.[82] Gentile dünyasının kabullenilmesindeki problem böylece çözülür. Çünkü Philo, her insanda bulunan tabiata yaptığı vurgu ile gentile dünyasına Yahudiliğin kapılarını açar. Bunun en bariz göstergesi ise Philo'nun Yahudilerin bir bayramını tasvir ederken 'hikmeti takip eden Grek veya barbarlar'ın mevcudiyetinden[83] bahsetmesidir.

Philo'nun sentezci düşüncesi, Musa yasasının yerini belirlemesi noktasında önemlidir. Ona göre Musa'nın nomosu (yasaları), physis'in (tabiatın) mümkün olan en iyi *imitasyon*udur. Böyle bir tutumla, Yahudi yasalarını meşru hale getiren Philo, Grek şehirlerinde uygulanan yasa ile Musa'nın yasalarını karşılaştırmaya girerek niçin Yahudi kalmalarının ve yasalarını takip etmelerinin gerekliliğini ortaya koymaya çalışır. Şehirlerde hakimiyeti ele alan bir yönetici,

81. Spec. Leg., II, 45; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 87.
82. Sandmel, **age.**, s. 109.
83. Spec. Leg., II, 43.

eski yasaları değiştirip yenilerini ikame edebilirken; Musa'nın yasaları ebedi ve değişmezdir. Yine kişi bir şehirden başka bir şehre geçtiğinde buralarda uygulanan nomos değişebilirken; Musa'nın nomosu her yerde aynıdır. Her ne kadar bir taklit olması yönüyle Musa'nın nomosu ile şehirlerde uygulanan nomos arasında benzerlik varsa da nitelik olarak Musa'nın nomosu, onlardan önce gelir ve physis'e benzemesi muhtemel olan en iyi yasadır.[84]

Nomos yani physis'in bir taklidi olması hasebiyle Philo için yumuşak karın olan Musa'nın yasaları, Philo'nun düşüncesinde ikincil durumdadır. Onun düşüncesindeki merkezi figür, tabiatın yazılmamış yasasıdır. Nitekim o, 'natura creatrix' yani yaratıcı tabiat ile Yahudi inancındaki yaratıcı Tanrıyı birleştirir ve tabiatın yasasını, aynı zamanda Tanrının yasası anlamına gelecek şekilde kullanmaya çalışır.[85] Bu bir anlamda nomos ile physis'in birbirine zıt ve hatta engel oldukları yönündeki görüşün aksine, bunların birleştirilebileceğini ispat etmeye yönelik önemli bir denemedir. Tabiatın yasası ile Tanrının yasası olan Kutsal Yazıların bütünlük arzettiği ve bunların birbirine tenakuz teşkil etmediği sonucu bu sürecin doğal karşılığı olarak karşımıza çıkar.

Orthos logos'a yani yanılmaz doğru bir muhakemeye/akıla sahip olan kişiler, ister Yahudi olsun isterse olmasın *orthos logos*'a göre hareket ederse Patriarklar gibi yaşar ve 'megapolis'in vatandaşı olurlar. Dünyada nasıl her ülkenin veya eyaletin yasaları varsa megapolisin de kendine özgü yasası vardır. Onun yasası, 'tabiatın yazılmamış yasasıdır' ve bu yasa, akledilebilir dünyadadır. Musa'nın yasası -ki aynı zamanda Yahudilerin yasasıdır-, tabiatın yasasına en uygun olandır. Bu yasa, ahlaksızlığın yaygın olduğu şehirlerde değil; erdemin hakim olduğu çölün derinliklerinde oluşturulmuştur.[86]

'Megapolis içine giren kişilerin geleceği ne olacaktır?' şeklindeki sorunun karşılığı Philo'da klasik anlamdaki Mesih düşüncesiyle çok da yakından ilişkili değildir. O, geçmişte söz verilmiş olan vaatlerin yerine geleceğine[87], diasporadaki Yahudilerin kutsal topraklara

84. Mos., II, 13-14. (Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 121)
85. Mos., II, 48.
86. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 108.
87. Mos., II, 288.

döneceklerine[88], harap olmuş şehirlerin yeniden inşa edileceğine, ıssızlaşmış yerlere yerleşileceğine, geçmişteki bolluk ve refahın geri döneceğine,[89] insanlar arasında hatta insan ile hayvan arasında dahi evrensel barışın hüküm süreceğine[90] ve İsrail'in düşmanlarının cezalandırılacağına[91] inanır. Bu şekilde anlatılan gelecek geldiğinde insanlar, kendi yollarını ve atalarının yasalarını terk edip megapolisin yasalarına tabi olacaklar.[92] Dikkat edileceği üzere Philo, kişisel bir Mesihten bahsetmez. Davut'un soyundan gelecek bir Mesih, evrensel yargı günü ve tekrar dirilme hakkında hiçbir şey zikretmez. Belki de Philo, mucizevi bir boyutu içeren kişisel Mesihlik düşüncesini rasyonelleştirerek daha kabul edilebilir ve olası bir geleceği öngörmüş olabilir.

'Philo'nun dini nedir?' şeklindeki soruya 'Philo'nun dini yerine onun dindarlığı sorulmalıdır' cevabını veren Sandmel'e göre Philo, bir Yahudidir. Ancak onun dindarlığı dönemin Rabbinik dindarlığından farklıdır. Bunun en bariz örneklerinden biri, diğerleri için Musa'nın yasaları din hakkındaki son noktayı temsil ederken; Philo için bunlar, daha üst bir noktaya ulaşmak için araçtır. Temel hedefi, Tanrısal varlıkla birleşmek[93] olan Philo'nun, aynı zamanda 'normatif Yahudiliği' tehdit ettiği gayet açıktır.[94] Ayrıca bu bağlamda 'reformasyon' ile 'yeni dini hareket' arasındaki ince çizgiye dikkatleri çekmek yerindedir. Reformasyon denildiğinde eski usul ve yasaların, yeni olaylara adaptasyonu anlaşılır. Yeni dini hareket gibi bir konspette ise artık eski usul ve yasaların, işlerliğinin olmadığı kanaati hakim görüştür. Bu bağlamda bir Yahudi, -günümüz terimleriyle konuşmak gerekirse- her ne kadar 'yeni' de olsa matematik, resim, müzik öğrenebilir, fakat sünnet olmaz ve ayinlere katılmazsa bu 'reformasyonun' sınırlarını zorladığı anlamına gelir. İşte Philo'nun durduğu nokta 'reform'u temsil ediyor gibidir. Çünkü o, ritüelle-

---

88. Praem, 28-29.
89. Praem, 29, 165.
90. Praem, 91 vd.
91. Praem, 171.
92. Moses II, 44.
93. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 83. Azariah dei Rossi adlı İtalyan Yahudisi, 'Philo'nun Esseni' olduğunu iddia etmektedir. Marcus, *A 16th Century Hebrew Critique*, s. 37-38.
94. Goodenough, **By Light, Light**, s. 94.

rin veya yasaların gereksizliğinden ve yapılmamasından değil; asli formuna kavuşturulmasından yanadır. Bu açıdan yasanın hem literal hem de alegorik anlamının olduğuna ve bunların ikisinin de gözetilmesinin gerektiğine inanmaktadır. Tanrıya, kanlı veya kansız kurbanda bulunulmasını reddetmeyen Philo, buna dair birtakım hususları şöyle dile getirir:

> "Ey benim iyi insanım! Sunağa kurban edilmek üzere yüzlerce hayvan getirsen de Tanrı memnun olmaz. Çünkü O, her şeye sahip ve hiçbir şeye ihtiyaç hissetmez. Fakat O, zihninden Tanrıyı seven, kutsallığı yaşayan ve arpa, çörek gibi en ucuz şeyleri getiren kişilerin sunularından mutlu olur. Hatta mükemmel bir erdem ile gelip kendilerinden başka hiçbir şey getirmeseler, onlar tüm kurbanların en üstününü getirmiş olup Tanrıyı ilahilerle ve şükranlarla överler. Birinciler, Tanrıyı söz ile överken; ikinciler bunu herhangi bir organa veya sese ihtiyaç hissetmeden yaparlar. Haykırışlarını ve dualarını, sadece ruhlarıyla icra ederler ve bu yalnız akıl tarafından algılanır".[95]
>
> Bazı kişiler, öküz kurban etmeyi, dindarlık sayarlar. Onlar çaldıkları, birtakım yalanlarla elde ettikleri veya talan ettikleri şeylerden bir pay ayırıyorlar. Zavallı sefiller! Onlar, tecavüz ettikleri şeylerin acısından kurtulmak için bir şey satın aldıklarını zannediyorlar. Fakat onlara ben şunu söylüyorum: Tanrının mahkemesi, rüşvetle ayartılamaz. Bu suçlu akıllar, günde yüz öküz kesselerde reddedileceklerdir.[96]

Tanrıya, bir takım maddi kurbanlarla hakiki anlamda ibadet edilemeyeceğine, aksine bunun sadece saf bir ruh ve gerçek bir inançla olacağına dair Aristeas'ın mektubunda[97] görülen nosyonun, bir aşama daha ileri götürüldüğü burada net bir şekilde görülmektedir. Ancak Philo bu durumda dahi, kurbanda bulunmanın anlamsız ve gereksiz olduğunu iddia etmemektedir. Çünkü Philo, kendisinin Kudüs'e 'ibadet etmek ve kurban sunmak'[98] için gittiğinden bahseder. Bu bağlamda tapınakta ibadet ederken sesli bir haykırış için-

95. Spec. Leg., I, 271.
96. Plant., 107-108.
97. Letter of Aristeas, 234, 170.
98. Prov., 64.

de olmaktansa içten ve samimi yapılan yönelişin daha iyi olduğu düşüncesi[99] de Philo'nun bu konudaki tutumuna benzerdir. Ayrıca ikinci paragraftaki söylem ile İsa'nın söylemi arasındaki benzerlik de gözlerden kaçmayacak kadar yakındır. Bu, dinin dejenerasyonuna dair vurgu olarak algılanabileceği gibi zamanın empoze ettiği bir bakış tarzı da olarak görülebilir.

Ayrıca Philo, 'neden Tanrı, insanlara yapıp-yapmamaları gereken emirleri içeren bir yasa vermiştir?' gibi bir sorunun da muhatabı olduğundan konuyu 'Tanrının merhametine' getirir. Ona göre 'özel yasalar' olarak isimlendirilen emirler ve yasaklar, 'tamamen nezaket, erdem ve insanî'[100] olduğu için önemlidir ve takip edilmesi gerekir. Nitekim mutluluğun yolu da yasalara uymaktan geçer.

Kendi dininde olanlara bu şekilde bakan Philo, acaba Yahudilikte önemli bir 'kimlik' olan proselyteyi nasıl karşılamaktadır? İşte bu soru, Yahudiliğe girmemiş fakat sempatisi olan insanlara uygulanacak şeriat ile ilintilidir. Proselyte kelimesi, Kitabı Mukaddes'te zikredilmiş ve Tora'nın tümüne ve Yahve'ye inanıp İsrail'e gelmiş olan yabancı kişiler ve ziyaretçiler[101] için kullanılan bir terimdir. 'Yerli (İsrailli) ve yabancı (ger) herkes için tek bir yasanız olacak'[102], 'yabancıları (ger) seveceksiniz'[103], 'ülkenizde sizinle birlikte yaşayan bir yabancıya (ger/ proseytos) kötü davranmayın'[104], 'yanınızdaki yabancı bir konuk, Rabbin Fısıh Bayramı'nı kutlamak isterse, önce evindeki bütün erkekler sünnet edilmeli, sonra yerel halktan biri gibi İsrail halkına katılıp bayramı kutlayabilir'[105] şeklindeki metinlerde zikredilen *yabancı* için aynı terim kullanılmaktadır.

Proselyte söz konusu olduğunda Philo'ya göre bunun üç şekli bulunmaktadır. a) Dini dönüşüm: Bu bağlamda kişi, önceden ibadet ettiği tanrıları bırakıp hakiki bir Tanrıya yönelir.[106] b) Ahlaki dönüşüm: Bu tür bir dönüşüm yaşayan kişi, ahlaki yönden ilerlemeler

99. Plant., 126-131.
100. Spec. Leg., II, 105-107.
101. Çıkış 12:48-49; 22:21; Tesniye 29: 10-15.
102. Levililer 24:22.
103. Tesniye 10:19.
104. Levililer 19:33.
105. Çıkış 12:48.
106. Virt., 102-104.

kaydeder ve mutedil, alçakgönüllü, nazik, ağırbaşlı, hakikati arayan bir şahsiyet haline gelir.[107] c) Toplumsal dönüşüm: Bu insanlar, kendi topraklarından ve kültürlerinden uzaklaşıp İbrahim misali, yeni ve Tanrısal bir ulusa gelirler. Zira İbrahim, proselytenin prototipidir.[108] Buralarda da görüleceği üzere Philo, Gentileden olup farklı seviyelerde Yahudiliğe geçenler için 'proselytes' ve 'epelytes' kelimelerini kullanır. Bunlar, 'yeni' bir yola girmiş kişilerdir ve Yahudilerle aynı haklara sahiptirler. Ona göre tüm Yahudiler, proselyteleri akrabaları, arkadaşları gibi sevmelidir.[109] Çünkü Yahudi 'politeuma'sı yani politik özü, soya bağlı olmayıp Tanrısal ilhamın maneviyatına dayanır.[110] Organik bağdan daha çok manevi bağ önemlidir. Philo'nun belirttiğine göre o dönemde Yahudi şehri olan Jamnia'da gentilenin rahatça dolaşabildiğini ve Yahudilerle aynı haklara sahip olduğunu[111] görebilmekteyiz. Philo bunları öne çıkararak döneminde yaşanılan problemler bağlamında Yahudilerin de eşit haklara sahip olmaları yönündeki talebini iletmeye çalışıyor olabilir.

Belirtilen bu sınıfın dışında Philo ayrıca bireysel proselytelerden de bahseder. Ona göre herhangi bir Yahudi topluluğuna katılmamış olmamalarına rağmen politeizmden sakınıp manevi bağlamda bedeninin arzularını kesip atan kişiler de proseliteye dahildir. Bu 'semi-proseliteler', tabiatın yasasını takip ederek Tanrı ile uyumlu yaşamaktadırlar.[112]

Şeriat mevzu bahis olduğunda değinilmesi gereken bir diğer grup ta mürtedlerdir. Mürtedler manevi miraslarını ve doğru dinlerini terk edip Gentilenin sapık ve yanlış yolunu takip etmeye başlamış Yahudilerdir. Philo, bunları 'kutsal yasaları terk etmiş olanlar'[113], 'yasayı çiğneyenler'[114] şeklinde nitelendirir ve bunların akıbetini Levililer'deki[115] hüzün ve acılı anlatım ile birleştirir. Levili-

---

107. Virt., 181-182.
108. Virt., 214; Spec. Leg., I, 51.
109. Spec. Leg., I. 52; Virt., 103.
110. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 107.
111. Leg., 200-201.
112. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 107.
113. Virt., 182.
114. Praem., 126.
115. Levililer 26:14-46.

lerdeki bu senaryoya göre ahdine sadık kalmayanları, kıtlık, düşmanının altında ezilme, hastalık, gururun kırılması, kılıç ve toprakların ıssız kalması gibi cezalar bekler. Bir bakıma Philo, İskenderiye'deki durumun vehametini bu tür metinlere bağlayarak, insanların tekrar Kutsal Kitaba dönmeleri için gayret sarfetmekte olabilir.

Philo'nun anlatımlarından çıkarıldığı üzere irtidadın birkaç çeşidi vardır:

a) Şaşalı yiyip içmek, bedenlerinin güzelliği, karınlarının ve belinin altındaki organların tatmini için 'özgürlüklerini' satan ve Kutsal Yasa'yı terk edenler.[116] Bu kişiler, Tevrat'ta bildirilmiş olan koşer geleneğine bağlı kalmayanlar[117], putperestlerle evlenmek

116. Virt., 182.

117. Spec. Leg., IV, 100 vd. Bilindiği üzere Yahudilerin, diğer toplumlardan ayrı durmasındaki en önemli sebeplerden biri, koşer kurallarıdır. Bu kurallar, onları toplum içinde zorunlu bir farklılaşma içine sokmaktadır. Nitekim, tarihçi Diodorus Siculus'un da belirttiği üzere 'Yahudiler, diğer insanlarla, teşrik-i mesaide bulunmayan ve tüm insanlara düşmanlarıymış gibi bakan' bir topluluk olarak tasvir edilir (Borgen, **Early Christianity and Hellenistic Judaism**, s. 27). Ancak Philo, Yusuf'un Mısırlıların ve Yahudilerin bir arada bulundukları bir ziyafet verdiğinden bahsetmektedir ki bu bir anlamda, Philo'nun kendini nereye konumlandırmak istediği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü 'herkes kendi uygulamalarına göre ziyafete katıldı' (Jos., 202) şeklindeki açıklaması, böyle bir durumda kendisinin nasıl davrandığını gösteren bir açıklama olabilir. Ayrıca Musa'nın koşer yasalarının, bir anlamda 'aşırı hazları törpülemesi ve israfın ortadan kaldırılması' (Spec. Leg., IV, 100-131) gibi etik bir bağlamda algılanması da önemli bir ayrıntıdır. Ancak bu hususta Rabbinik yazılar göz önüne alındığında 'gentile ile yemek dahil kesin bir ayrılığın öngörüldüğü' dikkatlerden kaçmamaktadır. İşte Yahudilerin yaşadığı bu sıkıntının, Pavlusçu Hıristiyanlık için de geçerli olduğu dile getirilebilir. Bu bağlamda "Hâlâ putperest alışkanlıklarının etkisinde kalan bazıları, yedikleri etin puta sunulmuş olduğunu düşünüyorlar ve vicdanları, hassas olduğu için lekeleniyor. Yiyecek bizi Tanrı'ya yaklaştırmaz. Yemezsek bir eksiğimiz olmaz, yersek de bir üstünlüğümüz olmaz. Ama dikkat edin, bu özgürlüğünüz, vicdanı hassas olanların sürçmesine neden olmasın. Eğer hassas vicdanlı bir adam, bilgili olan seni bir put tapınağında sofraya oturmuş görürse, puta sunulan kurban etini yemek için cesaret almaz mı? Böylece bu hassas vicdanlı adam, uğruna Mesih'in öldüğü bu kardeş, senin bilginden ötürü mahvolur! Sizler bu yoldan kardeşlere karşı günah işleyip onların hassas olan vicdanlarını yaralamakla Mesih'e karşı günah işlemiş olursunuz. Bu nedenle, eğer yediğim şey kardeşimin sendeleyip düşmesine yol açacaksa, kardeşimin düşmemesi için bir daha et yemem" (I. Korintoslular, 8:7-13) metni, Pavlus'un görüşünü yansıtması bakımından

isteyenlerdir.[118] Hatta bu tür bir evlilik yapanlardan, 'kendi soyundan gelen değerini düşürmüş'[119] kişiler diye bahseder. Buradaki iki kuralın öne çıkartılması, o dönemdeki eğilimi gösterir. Koşer kurallarına uymama ve putperestlerle evlenme, zamanın Yahudileri tarafından yasanın çok somut bir şekilde çiğnenmesi ve Yahudi olmayanlarla aralarındaki en temel farklılıkların yok sayılması olarak algılanmış olabilir.

'Özgürlüğünü satmak' gibi bir ifade Philo açısından önemlidir. Çünkü özgürlüğe, sadece bilge/hikmetli kişi[120] sahiptir. Verilen tepkinin büyük olması hasebiyle 'istemeden bir günah işleyen kişinin durumu da aynı mıdır?' şeklindeki bir sorunun karşılığı olarak o, bu 'şahısların karşı gelinemez bir gücün yönlendirmesiyle hareket ettirildiklerini ve kızmak yerine ancak merhamet edilmeyi bekleyen kişiler'[121] olduklarını söyler.

b) Toplumsal bir takım zenginliklere kavuşmak için Yahudi olmayanlarla kurulan ilişki sonucunda kadim mirasına sahip çıkmayanların içinde bulunduğu sosyal durum, bir diğer irtidat şeklini oluşturur. En küçük bir refah ve bolluğa kavuşanlar, kendinden aşağıdaki kişilere küstahça davranmakta, onları ayak takımı, baş belası

önemlidir. Pavlus'un buradaki metninde geçen anahtar kelime, *'vicdanı zayıf olanların'* yanlış anlamalarına sebebiyet vermemek için bundan uzak durmak şeklinde ortaya konulabilir. Ancak bundan sonra "Her şey serbest, ama her şey yararlı değildir. Her şey serbest, ama her şey yapıcı değildir. Herkes kendi yararını değil, başkalarının yararını gözetsin. Kasaplar çarşısında satılan her çeşit eti vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyin. Çünkü yeryüzü ve yeryüzündeki her şey Rab'bindir. Eğer iman etmemiş bir kimse sizi yemeğe çağırır ve siz de gitmek isterseniz, önünüze konulan her şeyi vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyin. Ama biri size, Bu kurban etidir derse, hem bunu söyleyen için, hem de vicdan huzuru için yemeyin" (I. Korintoslular, 10:23-28) metni de her ne kadar 'her çeşit eti yeyin' dense de yine burada da 'vicdana' vurgu yapmadan geçilmemektedir. İşte bu noktalar, hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların, pagan unsurlara karşı nasıl cevap verilmesi gerektiği yönündeki ikilemlerine işaret eden metinlerdir.

118. Spec. Leg., III, 29. Çıkış Kitabı'nda orijin olarak evlenme yasağı Kenan ülkesinin yerli halkı bağlamında konulmuşken bu emrin daha sonra Rabbiler tarafından genelleştirildiği ifade edilir. Geniş bilgi için bkz: Çıkış, 34:15-16; Tesniye, 7:3-4; Wolfson, **Philo**, I, s. 74-75.

119. Praem., 152.

120. Quod Omn Prob., 1.

121. Post. 9-10.

olarak isimlendirmekte, içinde doğmuş oldukları akrabalarını, arkadaşlarını ve yasaları küçük görmekte ve geleneğin tüm hatırasını unutup farklı bir yaşam stili oluşturmaktadır.[122]

c) Bu iki kategorinin yanında bir de bilinçsiz bir şekilde entelektüel açıdan irtadat içinde olanlar vardır. İskenderiye'deki kültürel çevrenin etkisi ile yasadan ayrılan bazı kişiler, Kutsal Yasa'yı fütursuzca eleştirirler[123] ve hatta bazıları, 'siz hala kitaplarınızda mutlak hakikatin olduğunu mu iddia ediyorsunuz? Sizin Kutsal Kitap diye isimlendirdiğiniz kitaplar da mitolojik anlatımlar içeriyor?'[124] gibi cümleler söyler.

Bir de 'yarı-mürted' denilebilinecek kişiler vardır ki bunlar, ikinci bölümde de belirtildiği üzere yasanın literal anlamını tamamen dışlayıp soyutlaştıran ve böylece yasayı yok sayan kişilerdir.[125]

II- PHİLO'DA TANRI ANLAYIŞI

Filozof bir kimliği olmakla beraber aynı zamanda dindar bir kişi de olan Philo, Tanrı'ya inancı şöyle tanımlar: 'Tanrıya inanç, kesin ve yanılmaz tek iyilik, hayatın tesellisi, aydınlık ümitlerin tamamlanması, hastalığın giderilmesi, ürünün semeresi, ızdırabın yokluğu, kutsallığın bilgisi, mutluluğun mirası, ruhun birçok yönden iyileşmesi ve her şeyin en iyisini yapmaktır'.[126] Philo, her ne kadar Tanrıyı anlamak mümkün değilse de O'nu aramaktan vazgeçilmemesini savunur. Bu bağlamda hakiki bir filozofun Tanrı ile ilgili a) Tanrı var mıdır? ve b) Tanrının özü, tabiatı nedir?[127] şeklindeki temel iki soruya cevap araması gerektiğini kabul eder. Tüm kötülüklerin kaynağı[128] olarak gördüğü ateizm, kendini değişik boyutlarda izhar eder. Kimi, Tanrının varlığını kabul etse de şüpheden berî değilken; kimi daha ileri gidip Tanrının olmadığını iddia eder.[129] Ayrıca bunlara ilave olarak bazıları bu dünyanın dışında hiçbir şeyin olmadı-

122. Mos. I, 30-31.
123. Agr., 157.
124. Confl., 2.
125. Mig. 89-93
126. Quaest. In Gn., IV, 4.
127. Spec. Leg., I, 32.
128. Decal., 91.
129. Opl., 170.

ğını söylerken; bazısı da yaratılmamış olan kosmozun, koruyucu ve gözeticisi olmadığını[130] belirtir. İşte bu noktalarda Keldanilerin de yaratıcıya değil; yaratılan dünyaya[131] önem verdiklerini ve İbrahim gibi bir figürün, onların ateistik düşüncelerinden nasıl uzaklaştığını anlatması, Philo'nun ateizme bakışı açısından önemlidir. Ateizme karşı böyle bir duruş sergileyen Philo, insanların kendi elleriyle yaptıkları idollere, sanki bir fayda veya zararı dokunacakmış gibi tapmalarını da en kötü işlerden[132] sayar. Ayrıca Philo, gökten daha çok yere; yükseklerde olan şeylerden daha fazla yerdekilere ve ruh yerine bedene önem vermelerinden[133] dolayı Mısırlıların ateizminden de bahseder. Burada Mısırlıların Nil gibi bir takım yerleri kutsal saymalarını[134], hayvanları tanrılaştırmalarını[135] ve ölülerine yükledikleri anlamları kastetmektedir.

Therapeutae adlı mistik grubun etimolojisini verirken ilk olarak bunların 'ruhları iyileştirenler' anlamına geldiğini ve ardından da "To On"a ibadet edenler manasında olduğunu belirtir[136]. Philo, Tanrı (theos) veya Efendi (kyrios) anlamındaki Kutsal Yazılara ait terimleri kullanmak yerine Platon'un "To On" (Var Olan) veya "To ontos On"[137] dediği aşkın Tanrı ismini zikreder. Ona göre Theos kelimesi, bilinemeyen Tanrının yaratma fiilini gösterirken; Kyrios, O'nun kainat üzerindeki aktivitesini ve devam ede gelen rolünü ima eder.[138] Yani bu terimler, Tanrıdan daha çok onun fiillerine veya Philo'nun deyimiyle güçlerine (*dynameis*) işaret eder. Ancak 'To On'un bunların dışında birçok dynameis'i vardır. İnsanlar, akıllarını ve basiretlerini kullandıkları sürece, dünyanın var olduğunu görebilirler. Sıradan bir kişi, dünyanın var olmasına binaen onun bir yaratıcısı olduğuna; biraz daha dikkatli bir kişi de güneşin doğudan doğup batıdan batması ve iklimlerin birbiri ardınca bir nizamla gelişinden bunu yöneten bir varlığın olacağına inanabilir. Bunlar, aşkın olan To

130. Som., II, 283.
131. Mig., 178-190; Abr., 69.
132. Decal., 72.
133. Fug., 180.
134. Mos. II, 194-195.
135. Decal, 76-79; Post. 165.
136. Vit. Cont., 2.
137. Quod Deus., 11; Quis Her., 187; Gig., 52; Post., 28; Mut., 27, Congr., 51.
138. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 9.

On'un insanların duyularına gönderdiği ve akıllarıyla idrak edebilecekleri işaretlerdir. Buna göre duyular, akıl tarafından kullanılması için ham materyaller gönderir.

Bu bağlamda Philo, dünya kavramını da ikiye ayırır: Birincisi, duyulabilir veya hissedilebilir dünya iken; ikincisi, akledilebilir dünyadır. Eğer bir ağacı görüyor ve hissediyorsam, bu hissedilebilir dünya ile ilgilidir. Ancak hissetmeden veya görmeden bir ağaç idesine/kavramına varabiliyorsam işte burası da akledilebilir dünya ile bağlantılıdır. Ancak Tanrı aşkın olduğu için sadece duyularımızın değil; aklımızın da üstünde ve hatta dışındadır.[139] Nitekim aşkınlığından dolayı aynı zamanda O, herşeyden önce var olandır.[140] Bu şekildeki bir hiyerarşi, O'nun Logos da dahil tüm akledebilir tabiatlardan üstün[141] olduğu düşüncesini peşinden getirir. Nitekim Çıkış kitabındaki 'kavim uzakta durdu ve Musa, Tanrının bulunduğu koyu karanlığa yaklaştı'[142] metnini şöyle yorumlar: "Her şeyin Yüce Nedeni olan Tanrı, bir zamanda veya yerde var olmayıp zamanın ve mekanın üstündedir. O her şeyden üstündür. Her şeyden ve yaratmış olduğu dünyadan üstün olduğu halde evreni kendisiyle doldurmuştur. O, 'güçlerini' evrenin en ücra noktalarına kadar uzatmış ve onları harmoni içinde birbirine bağlamıştır".[143] Bu metinde geçen herşeyi doldurması veya kapsaması, Philo için önemli olan sıfatlardan biridir. Çıkış 17:6'da Tanrı şöyle der: "İşte ben, orada, Horebde, kaya üzerinde, senin önünde duracağım". Philo'ya göre bu cümle, Tanrının her şeyden önce, hem burada hem de aynı anda başka yerde olduğunu göstermesi açısından Tanrının her yeri kapsadığı anlamına gelir. Ayrıca O'nun hem burada hem de başka bir yerde olması, diğer yeri doldururken önceki yeri boşaltması anlamına da gelmeyip bu kendi kendine olan yayılma ve genişlemedir.[144] Philo'nun bu noktada Grek felsefesindeki panteistik eğilimleri göz önüne aldığı söylenebilir.

---

139. Opl., 8; Quaest. In Gn., IV, 2; Confl., 170; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 92-93.
140. Mig., 183.
141. Quaest. In Gn., II, 62; Gig., 42.
142. Çıkış, 20:21.
143. Post., 14.
144. Sac., 67.

Philo'ya göre Tanrıyı tam anlamıyla ifade edebilecek hiçbir isim yoktur.[145] Tanrının, kendini, 'ego eymi ho on' yani 'Ben Var Olanım'[146] şeklinde isimlendirmesi, O'nun isimlendirilemeyeceğine dair en önemli referanslardan biridir. Tanrıyı, 'To On' yani 'Var Olan' şeklinde ortaya koymaya çalışan Philo, Yahudilik açısından önemli olan YHWH ismini ise hemen hemen hiç kullanmaz. Sadece bir takım imalarla bu isme dair referanslarda[147] bulunsa da bunu alegorik bir şekilde yorumlar. Buna göre O'nun karakterinden veya özelliklerinden (attribute) konuşurken, aslında tanımlanılamayan şey tanımlanmaya çalışılır. Ancak her tanımın, bir sınırı vardır. Tanrıya, bu tür sınırlandırmalar getirilemeyeceğine göre O'nu, selbî sıfatlarla tanımlamak daha uygundur. Yani 'Tanrı adildir' demek yerine 'Tanrı adaletsiz değildir' cümlesi daha doğrudur. İşte bu husus, negatif teoloji denilen tasavvurun Philo'daki yansımalarıdır. İnsanların, Tanrı hakkındaki söylemleri, tanımlanamayan şeyi tanımlamaya gayreti olup insanların kendilerince idrak ettikleri sıfatları ona yüklemesiyle ilgilidir. Bu bağlamda insanlar, O'nu Bahçıvan[148], Ebeveyn[149], Baba[150], Sebep[151], tohum Ekici, kainatın Yaratıcısı ve Yapıcısı[152], tasarlayıcı[153] gibi terimlerle nitelendirirler, fakat bunlar, kesinlikle O'nu tam olarak tanımlayamaz.[154] Tanrının 'dünyayı yarattığını, onu bir ve kendisi gibi eşsiz kıldığını'[155] belirten Philo, her şeyin varlığının O'na bağlı[156] olduğunu zikreder. Tanrının dünyayı yaratmasının sebebi ise O'nun özündeki iyilik ve merhamettir.[157] Nitekim Philo,

---

145. Som., I, 67, 230; Mut., 11-14; Abr., 51; Mos., I, 75-76.
146. Çıkış, 3:14.
147. Mos., II, 115; 208. Buralarda YHWH kelimesinin dört harften oluştuğunu ve burada her şeyin, dört özellikten meydana geldiğine dair bir sembolik anlatımın olduğunu zikrederek sayılar üzerinden alegorik yorum yapar.
148. Confl., 196.
149. Spec. Leg., II, 198.
150. Opl., 74. Spec. Leg., IV, 180. metinde 'Herşeyin yaratıcısı ve Babası'; yine Confl., 63 ve 144' de 'Kainatın Babası' gibi tanımlamalar getirilir.
151. Som., I, 67; 190; Quod Deus., 116.
152. Spec. Leg., I, 30; Quaest. In Gn., II, 47; Mig., 41.
153. Spec. Leg., I, 20.
154. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 93.
155. Opl., 172.
156. Mig., 131.
157. Quaest. In Gn., II, 13; Opl., 21; Leg. All., III, 78.

"eğer bana biri 'dünyanın yaratılmasının nedeni nedir?' diye sorarsa, ben de Musa'nın öğrettiği gibi Var Olan Tanrının iyiliği, bizzat bunun nedenidir'[158] şeklinde cevaplayacağını söyler. Tanrıyı, 'Baba' olarak tanımlayan Philo, bir ve kainatın yaratıcısı ve Baba'sı olan Tanrı hakkında hakiki bilgi sahibi olanlar, Tanrının oğulları ismini almaya layıktır[159] gibi bir cümle sarfeder.

'Tanrı hem heryerde hem de hiçbir yerdedir. Tanrı hiçbir yerdedir, çünkü boşluğu ve mekanı, O yaratmıştır ve bazılarının iddia ettiği gibi O, yarattığı şeyler tarafından kapsanılamaz. Tanrı her yerdedir, çünkü O, güçlerini yere, suya, havaya yani her tarafa yaymıştır. Onun olmadığı hiçbir yer yoktur'[160] diyerek Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi paradoksal bir şekilde ortaya koyar. Tanrının, herşeyi kapsayan kapsanılamaz[161] olduğu iddiası bu noktada önemlidir. Böylece herşeyi gören ve denetleyen[162] olması da bu bağlamı tamamlar. Nitekim bu Tanrı, kendisine yalvaranları da duyar.[163] Bir başka yerde Tanrı'nın, *tüm* içten yalvaranlara (dua edenlere) merhametli ve cömert olduğunu söyler.[164] Burada dua eden herkesin Tanrının rahmetinin altına alınması dikkat çekicidir. Bu noktada Tanrının, proselite, yetim ve dullar da dahil ihtiyacı olan kimselere yardım etmekten geri durmaması yönüyle koruyucu ve kapsayıcı[165] olduğu da belirtilir.

Philo, Tanrıyı, ezeli[166], değişmez[167], bozulmaz[168], özgür[169] ve kendi kendine yeten[170] gibi sıfatların yanında elimizdeki Yahudi kaynakların hiçbirinde zikredilmeyen isimlendirilemez (akatonomastos),

158. Quod Deus., 108.
159. Confl., 145.
160. Confl., 136-137.
161. Sob., 63.
162. Abr., 71; Mig., 175.
163. Mig., 122.
164. Mos., I, 72. Krş.: Decal., 73; Spec. Leg., I, 97.
165. Abr., 176, 137; Spec. Leg., I, 308. Bu bağlamda İsa'nın da bu tür düşkün kimselere yönelik çağrısı ve koruyuculuğu, akla gelmektedir.
166. Opl., 12; Virt., 65; Cher., 86.
167. Cher., 19, Leg. All., I, 51; II, 33.
168. Leg. All., I, 51.
169. Opl., 75; Che., 86.
170. Leg. All., II, 1, 28; III, 181; Virt., 9; Det., 54-55; Quod Deus., 7; Mos., I, 157.

tanımlanamaz (arrhetos), hiçbir form altında kavranılamaz (kata pasas ideas akataleptos)[171] gibi sıfatlarla da ifade eder. Bu bağlamda 'acaba Philo, Grek düşüncesine bilinemez Tanrı konseptini mi yerleştirmektedir?' gibi bir soruya Dillon, 'hayır'[172] cevabını verir.

Yeremya'da 'beni, diri suların kaynağına bıraktılar'[173] ve 'Mezmurlar'daki 'Işığım ve kurtuluşum Rabdir'[174] metinlerinde geçtiği gibi Tanrıyı ayrıca pınar/kaynak[175] ve ilk Işık[176], ışığın kaynağı ve güneş[177] gibi terimlerle de nitelendirir. Bazen de Tanrı, ışık saçan[178] veya akledilebilir güneş[179] şeklinde zikredilir. 'Tanrının gözü, görebilmek için başka bir ışığa ihtiyaç duymaz. O, sayısız huzmeler gönderen arketip ışığın bizzat kendisidir. Bunların hiçbirini, aklın dışında hiçbir dış duyu algılayamaz'[180] söylemi, Tanrı-ışık ve arketip arasındaki ilişkiyi göstermesi yönüyle önemlidir. Nitekim bedenin gözlerinin, O'nun ışıklarını görememesinin nedeni, ebedi olana sonlu olanın dokunmasının uygun olmaması veya güneşin ışıklarına dahi bakamayan gözlerimizin zayıflığından dolayıdır.[181]

Musa'nın kendilerine birçok şey öğrettiğini, fakat özellikle beş dogma sayesinde diğerlerinden daha üstün olduklarını söyleyen Philo, bunları şöyle sıralar: Tanrının gerçek ve bir varlığının olduğu, birliği, dünyanın yaratıldığı, yaratıcısının birliğinden dolayı dünyanın da bir olduğu ve Tanrının kudretini dünyanın faydasına kullandığı.[182] Birinci önermesiyle ateizme karşı duruşunu gösteren Philo, sırasıyla

171. Som., I, 67.
172. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 155.
173. Yeremya, 2:13; krş.: Fug., 197.
174. Mezmurlar, 27:1; krş.: Som., I, 75.
175. Fug., 198.
176. Som., I, 75.
177. Mut., 6-7.
178. Ebr., 44.
179. Virt., 164; Spec. Leg., I, 279; Som., I, 90.
180. Cher., 97. Tanrının Işık ve Güneş sembolleriyle açıklanmasında Platon'un düşüncesinin etkisi hakkında bkz.: Francesca Calabi, **God's Acting, Man's Acting**, (Brill), Netherlands, 2008, s. 57-62.
181. Abr., 76.
182. Opl., 170-172. Dikkat çekeceği üzere Philo, bu dogmaların içerisinde 'ahiret inancı' diyebileceğimiz bir hususu zikretmemektedir. Yahudilikteki öte dünya inancı ile ilgili tartışmalar için bkz.: İsmail Taşpınar, **Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, İstanbul, 2003.

politeizmi, maddenin ezeli ve ebedi olduğunu ifade edenleri, dünyanın kaos içinde olduğunu ve Tanrının bu dünyayla olan ilgisinin çok da yakın olmadığını söyleyenlere dair eleştirisini ortaya koyar.

Tanrının birliğinden bahsederken politeizmi reddeder[183] ve hiçbir şeyin Tanrıya benzemediğini[184] belirtir. Yaratılmamış Yaratıcı olarak da sadece Tanrıyı kabul eder.[185] Akledilebilir ve hissedilebilir her şeyin Babası ve ebedi olan bir Tanrı[186] tasavvuruna sahiptir. Bu Tanrının, hiçbir şeye veya kimseye ihtiyacı yoktur.[187] Yine tek ve bir olan Tanrı, mahlukat gibi mürekkeb şeylerden yaratılmadığı için 'basit'tir.[188] Tanrı her yerde olduğu ve onun gözetimi her yere uzandığı için Tanrı, bize yakındır.[189] İnsanoğlu her ne kadar ruh, beden, akıl ve duyu gibi şeylere sahipmiş gibi görünse de bunların hiçbiri kişinin kendine ait olmayıp asıl sahibi Tanrı'dır.[190]

Philo'ya göre insanlar, sadece Tanrının var olduğunu bilirler, fakat *ne* olduğunu kavrayamazlar. 'Tanrıyı seven ruhun', O'nun *özünü* ve *neliğini* anlamaya gayret edeceğini belirttikten sonra 'bu nokta bilinemez ve karanlık bir alan olup hiçbir varlık tarafından anlaşılamaz'[191] der. Nasıl insanlar, güneşin ışınlarına doğrudan bakamazlar ise Tanrının bilgisi de bu şekilde bizim algımızın üstündedir.[192] Ancak Philo, erdemin, Tanrıyı aramakta olduğunu söylemesi ile Tanrının bilinmemesi arasındaki tezatı çözmek için şöyle der: Tanrı Musa'ya 'elimi kaldıracağım ve arkamı göreceksin; fakat yüzüm görülmeyecek'[193] dediğinde, Tanrının arkada bıraktığı (yaptığı) her şey, bilge insanlar tarafından anlaşılabilir. O'nun bizzat kendisi doğrudan ve yakın bir şekilde kavranılamaz, bilinemez. O'nun *özü değil varlığı,* ancak yaptığı işlerin sonucunda anlaşılır.[194] Ayrıca ilk insan-

183. Decal, 52, 81; Spec. Leg., I, 13, 31; 331-332; Confl., 144, Migr., 69.
184. Leg. All., II, 1; Quaest. In Gn., II, 54.
185. Spec. Leg., I, 30.
186. Virt., 214.
187. Leg. All., II, 2; Opif., 23.
188. Leg. Alll., II, 2.
189. Gig., 47.
190. Cher., 113-118.
191. Post., 15.
192. Abr., 76.
193. Çıkış, 33:23.
194. Post., 169.

ların Tanrıyı anlamak için nasıl uğraştıklarını belirttikten sonra nasıl ki sanat eserinden, bunu yapan bir sanatçının olduğu anlaşılırsa Tanrının varlığının da böyle bilinebileceğini zikreder.[195] Güneşin ve ayın, diğer gezegenlerin kendilerine ait farklı hareketlerinden, tüm hesapların üstünde olan kainattaki düzen ve ahenkten kişinin, bunları yaratan ve yöneten bir Varlığın olduğunu çıkarabileceğini[196] belirterek, özü bilinemez Tanrının nasıl algılanabileceğini dile getirmeye çalışır. Tanrıyı, En Yüce Neden olarak nitelendiren Philo, evrenin, aktif ve pasif şeklinde ikiye ayrıldığını ve pasifleri, aktif hale getiren bir neden'in[197] olmasının gerekliliğinden de Tanrının varlığına dair bir çıkarsamaya ulaşır. Tanrının, insanın ruhuna üflemesi de bir anlamda, O'nun kendini insanlara anlatması anlamına gelmektedir.[198] Ancak 'eğer bir kişi, O'nu algılamada akıl yürütme de dahil herhangi bir aracıya ihtiyaç hissetmiyorsa, ona, Tanrının kutsal, hakiki kulu ve samimi ibadet edeni denilebilir'[199] metninin ortaya koyduğu gibi, bazı kişilerin bu aracıları aşıp doğrudan ona dair bilgi edinebileceğini de belirtir. Bu bağlamda İbrahim, Yakup[200] ve Musa, öne çıkan figürlerdir. Fakat bu açıdan dahi Tanrının ne olduğu değil; Tanrının varlığı[201] bilinebilmektedir.

Tanrının adlarından daha çok sıfatlarından bahseden Philo, bunu içinde bulunduğu kültürün aşina olduğu terminoloji ile yapmakta bir sakınca görmez. Nitekim o, yıldızlar için 'duyuların algıladığı tanrılar'[202]; gökyüzü için 'görünen büyük tanrı'[203]; mitolojide suçluları cezalandırmakla görevli olan tanrıçalar yani Furieler için 'kutsal tanrıçalar'[204]; Tanrı için 'tanrıların ve insanların Kralı'[205], 'tanrıların ve insanların en yüce Babası'[206], 'sadece insanların değil tanrıların

195. Leg., All., III, 97 vd.
196. Quaest. In Gn., II, 34.
197. Opl., 8-9; Confl., 124; Som., I, 190, 240.
198. Leg. All., I, 36-38.
199. Praem, 43.
200. Praem., 27-28.
201. Praem., 39-40.
202. Spec. Leg., I. 19; Opif., 27.
203. Aet., 10, 20.
204. Prob., 140.
205. Mos., II. 206.
206. Spec., II. 165.

da Tanrısı'[207] demekte bir beis görmez. 'Tanrıların ve insanların Tanrısı' gibi bir tanımlama, o dönem için düşünüldüğünde Homer'in Zeus için kullandığı bir ifadedir.[208] Dönemin klişeleşmiş sözcüklerini kullanmakta bir mahzur görmeyen Philo, Tanrıyı özgürlüğün, konukseverliğin, ona nida edenlerin ve misafirlerin Tanrısı[209] olarak da belirtir. Wolfson, Çıkış'taki 'başka ilahların ismini anmayın ve senin ağzından işitilmesin'[210] şeklindeki emrin, Philo'nun kullanımı ile tezat oluşturmadığını belirtir. Ona göre geleneksel Yahudi yorumunda bu emir, bir buluşma yerini diğer tanrıların ismiyle adlandırmayı, diğer tanrıları övmeyi ve onlar adına yemin etmeyi yasaklar.[211]

İçinde bulunduğu toplum ile kendi inanç sistemini bağdaştırmaya veya daha doğru bir ifadeyle bunların fark ve benzerliklerini göstermeye çalışan Philo, bu kültüre kendini ifade ederken en azından literal benzerlikler kurmaya çalışır. Ancak bu literal benzerlikler, bir süre sonra topluluğun ardından gelenler tarafından konsept olarak da algılanmaya başlayabilir. Kelimelerin ardındaki kavramlar, giderek farklı bir dünya görüşüne temel olabilir.

Philo'nun dünyayı, akledilebilir ve hissedilebilir olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmiştik. Bu dünyaların oluşması noktasında Tanrı, akledilebilir dünyayı yaratır ve içine Logos'u koyar. Nitekim Tekvin'de Tanrının altı günde yaratması ile ilgili anlatımlarda geçen 'ilk gün' terimi, Tanrının bahsi geçen akledilebilir dünyayı yaratması ile ilgili olup geriye kalan beş günde hissedilebilir dünyaya dair varlıklar yaratılır. Bu noktada Philo'nun Platon'daki 'demiurge' düşüncesine ne kadar yakın olduğu aşikardır.[212]

---

207. Spec., I. 307; II., 165; Mos., II, 206.
208. Homer, **Iliad**, I, (ed. J. Henderson), (The Loeb Classical Library), IV, 68, London, 1999, s. 168-169.
209. Mos. I. 36. Bu noktada Wolfson, Kutsal Kitap'ın da Tanrı için 'tanrıların Tanrısı ve rablerin Rabbi' (Tesniye, 10:17), 'Baba' (İşaya, 63:16) gibi sıfatları kullanmasından dolayı Philo'nun da bunları zikretmesinde bir problem olmadığını söyler.
210. Çıkış, 23:13.
211. Wolfson, **Philo**, I, s. 174.
212. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 9; J.C.M. Van Winden, *The World of Ideas in Philo of Alexandria: An Interpretation of De Opificio Mundi 24-25*, **Vigiliae Christianae**, 37.3, (Eylül) 1983, s. 211-215. Eğer Platon'un *Timaeus* diyaloglarına ba-

Philo, bazı kişilerin (bundan Peripatetikleri/Meşşaileri kastediyor olmalı), yaratandan çok yaratılana hayranlık beslediklerini ve bunun, ne ezeli ne de ebedi olan bir varlık tarafından değil kendiliğinden olduğu şeklindeki ifadelerini belirtir. Ardından da hem filozof hem de Tanrı tarafından eğitilmesi dolayısıyla Musa'nın bu yanlışı düzelttiğini, Stoacılıktaki *aktif* ve *pasif* elementler anlayışıyla ortaya koyar. Ona göre aktif neden, mükemmeldir, saftır, aşkın erdem ve bilgi olup iyiliğin ve güzelliğin kendisinin üstündedir. Pasif neden ise kendi başına hareket etmeye ve yaşamaya kabiliyetli değildir. Fakat Akıl tarafından canlandırılıp hareket ettirildiğinde mükemmel bir şaheser yani bu dünya haline dönüşür.[213] Buradaki akıl ile aktif prensibin eşitliği, Platon'a kadar gitmektedir.[214]

Tanrı, mükemmel, hissedilebilir dünyadan tamamen bağımsız ve kendi içinde kendini barındıran bir varlıktır. Bundan dolayı insanlar, Tanrının özünü kavrayamazlar. Nitekim O, ilk İyi'dir. Fakat O'nun iyiliği, bizim iyilik anlayışımızın üstündedir.[215] Tanrının varlığını anlamanın iki yolu vardır. Birincisi, henüz yüce gizemleri anlamamış kişilerin, Tanrının faaliyetleri aracılığı ile göksel bir merdivene çıkıyor gibi düşünerek algılaması; ikincisi ise hakiki ibadet edenler ve Tanrı'nın arkadaşı olanların, O'nu, herhangi akli bir sonuç çıkarmaya gerek kalmadan olduğu gibi anlamasıdır.[216] Bu bağlamda hem İyi hem de Mükemmel olan Tanrı, Platoncu 'İyi idesinin' bir ötesinde aynı zamanda mutluluğun da kaynağıdır. Çünkü bu Tanrıya kötülük adına hiçbir şey bulaşamaz[217] ve günahsızlık veya yanlış yapmama, Tanrıya veya *Tanrıya benzeyen insana* has bir özelliktir.[218] Burada ilk dönem İncil metinlerinin, İsa'yı günahsız olarak tanımlamasında böyle bir yaklaşımın yatıyor olması düşü-

---

kılırsa burada Tanrı, tanrısal şeyleri yaratmakta, fakat fani şeylerin yaratılması ise demiourguslar (daha alt kademede olan tanrılar) aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Plato, **Timaeus,** (41-42, 69), s. 91-93, 179.

213. Opl., 7-9.
214. Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, s. 123; Dillon, **The Middle Platonists**, s. 157.
215. Decal., 81; Gig., 45; Cher., 86; Det., 55-56.
216. Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 52.
217. Spec. Leg., II, 53.
218. Virt., 177.

nülebilir. Ayrıca bu anlayış, Tanrıdan sadece iyi işlerin sadır olduğu[219] şeklindeki konsepti de peşinden getirir.

Philo'ya göre Sophia, Baba Tanrı'dan çıkar ve 'temel erdemlerin' olduğu bir nehirden akar. Bu nehir dört kola ayrılır ki bunlar aynı zamanda temel değerler olan akletme, itidal, cesaret ve adalettir.[220] Başka bir yerde de Sophia, insanların ruhuna, akıl ve yüce davranışların tohumlarını eken Tanrının kızıdır.[221] Eğer Tanrı, Evrenin Babası ise Sophia da Annesidir.[222] Tanrı, Sophia'nın kocası[223] ve onun kaynağıdır.[224] Tanrı ve Sophia'nın her ikisi, diğer güzelliklerin kaynağıdır.[225]

Gökyüzü, yeryüzü, hayvanlar, bitkiler ve insanın yaratılışının anlatıldığı Tekvin Kitabı, Philo'nun theodise (Tanrının adaleti) problemine ilişkin cevaplarına da kaynaklık eder. Ona göre dünya üç çeşit varlıktan oluşur: a) Göksel varlıklar (melekler gibi) ve yıldızlar ki bunlar kötülükten tamamen berîdirler; b) Bitkiler ve hayvanlar ki bunların ne kötülük ne de erdemle bir ilişkisi vardır ve c) karışık bir tabiate sahip insan. Yani hem kötülüğe hem de erdeme meyyaldir. Bu bağlamda ilk ikisi, herhangi bir kötülük ile bağlantılarının olmaması hasebiyle bunların sadece Tanrı tarafından yaratılmaları daha uygundur. Ancak insanın yaratılmasında Tanrı, başka şeyleri de bu eyleme dahil eder. Nitekim insanın yaratılması hususunda 'benzeyişimize göre insan yapalım'[226] şeklinde bir teklifi cümle kullanılmasının sebebi budur. Böylece insanın bedenini ve irrasyonel ruhunu, diğer güçler yaparken; rasyonel ruhunu doğrudan Tanrı yaratır. İnsanın, diğer mahlukattan farklı olarak iyiyi ve kötüyü seçme hakkına sahip olması bu şekilde gerçekleşir. Tanrı da bunu gördüğü için insandaki iyi yönleri sadece kendisi; kötüye eğilimli olan tarafı ise öteki güçler aracılığıyla beraber yaratır.[227]

---

219. Agr., 128-130, Opl., 75; Plant., 53.
220. Leg. All. I, 43, 64, 65.
221. Fug. 52.
222. Fug. 109; Leg. All. II, 49; Det. 54.
223. Cher. 49.
224. Sac. 64.
225. Som. II, 242.
226. Tekvin, 1:26.
227. Opl., 73-75; Confl., 176-179; Fug., 68-70.

'Benzeyişimize göre' şeklindeki bir terimin, neden çoğul olduğunu soran Philo, 'acaba Tanrı yardımcılara mı ihtiyaç duymaktadır? Yoksa her ne yapılırsa yapılsın bir şeylere ihtiyaç hissedilir mi denilmektedir?' gibi cümlelerle problemi farklı bir yöne doğru götürür. İşte bu nokta, 'göksel varlıklar' veya 'melekler' şeklindeki kavramlara bizi yönlendirir. Philo, Tanrının kendilerine güç verdiği bağımsız olmayan semavi varlıklardan[228] bahseder. Ancak aynı zamanda hem iyiliğe hem de kötülüğe eğilimli insan gibi bir varlığın yaratılması işini, Tanrının kendiliğinden yapmayarak, yardımcılar edindiğini[229] söyleyen Philo, böylece insandaki kötülüğün kaynağını da mutlak iyilik olan Tanrıdan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Philo'ya göre Keldanilerde olduğu gibi semavi varlıklara tapmak da doğru değildir. Çünkü bunlar sadece hizmetçiler olup Tanrının yarattığı varlıklardır.[230] Kötü ruhlar (daemon), melekler ve ruhlar, sadece ismen farklı olup varlık olarak aynı şeylerdir.[231] Philo'nun göksel varlık ve melek düşüncesinde 'düşmüş melekler' denilen tasavvurun etkisi olabilir. Zira Pseudepigraphik olup MÖ. III-I. yüzyıllar arasında yazıldığı düşünülen Enok Kitabı, bazı göksel varlıkların, yeryüzünde insanlarla ilişkiye girdiğine ve bundan dolayı gökten kovulmalarına dair oldukça geniş bir literatüre sahiptir.[232]

'Tanrı neden insanı bu şekilde yaratıyor?' şeklindeki soruya, Philo 'hikmeti öğretmek'[233] için der. Böylece şu denilmiş oluyor: Tanrı aslında bunları yapabilirdi ancak hem insanlara hikmeti öğretmek hem de akıllı bir kişinin işlerini bir plan çerçevesinde yaptığını göstererek bir örneklik teşkil etmek için böyle yapmıştır.

Bu tür bir açıklamanın arkasında Stoacı bir yaklaşımın, bir şekilde dindarlaştırılması kaygısı olabilir. Çünkü dönemin hakim gücü olan felsefe veya bunun somut göstergesi Helenistik kültür, Philo'yu onları dikkate alarak kendilerine de uygun bir açıklama

---

228. Opl., 46.
229. Opl., 75.
230. Mig., 178-179.
231. Gig., 16; Som., I, 141-142.
232. Düşmüş meleklerle ilgili Yahudi ve Hıristiyan teolojisi hakkında geniş bilgi için bkz.: Annette Yoshiko Reed, **Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity**, Cambridge, 2005, özellikle s. 84-121.
233. Quaest. In Gn., I, 53.

yapmaya götürebilir. Nitekim Stoacılara göre Tanrının güçleri, tüm dünyaya yayılmış ve dünyanın dışında ayrıca bir varlığa sahip değildir. Hatta Tanrının kendisi dahi dünya ile içkin bir konumda olup bunun dışında bir harici varlığı yoktur. Kendisi ve güçleri dünya ile içkin olan Tanrı, Stoacılara göre dünyanın içinden doğduğu 'aktif ilke/prensiptir'. Bu aktif prensip, 'sıfat' diye isimlendirilir. Bu sıfat, 'pasif prensip' denilen maddeden de ayrılmaz bir özelliğe sahiptir. Buna göre belirtilen maddi sıfatlar veya güçler, madde ile iç içe bir şekilde bulunmakta ve hatta bunlar, kendi tabiatları gereğince aktif olup kendilerinin üstünde bir güce ihtiyaç hissetmemektedirler.[234] Bu bağlamda Philo, maddenin üstünde ve dışında bir Varlığa olan inancı ile Stoacıların bu düşüncesini eleştirirken, kendisi de bu kurgu üzerinde başka bir senaryo dener. Çünkü eğer aynı metodu izlese, maddi varlığı bulunmayan ve her şeyi yaratan Tanrıya bir yer açamaz. Ancak bundan tamamen ayrılsa bu sefer de maddi olmayan bir varlığın, madde gibi kötülüğü içinde barındıran bir şeyi yapması noktasında bir takım sorunlarla karşılaşır. İşte burası, 'Tanrının güçleri' olarak ortaya konulacak düşüncenin mihenk taşıdır.

Karşımıza 'Tanrının güçleri'[235] veya uygun bir isimlendirme ile maddi varlığı olmayan 'idealar' terimi çıkar. Tanrının güçlerini bazen O'nun bir sıfatı bazen de O'ndan ayrı olarak algılayan Philo'ya göre Tanrı, bu güçlerin Babası[236], bu güçler de O'nun koruyucuları[237], iki tarafında yaratıcı ve yönetici güçler olarak en temelde ikiye ayrılmıştır[238]. Bu güçler, bazen ezeli-ebedi[239] ve yaratılmamış[240]; bazen de yaratılmış[241] olarak nitelendirilir. Tanrının, İlahi Kelam/Logos adını verdiği en üst gücünün dışında yönetici, lütuf, yasama gibi güçleri[242] vardır. Ancak Tanrının en temelde iki gücü vardır: İyilik (agathotes) ve Otorite (exousia). O, iyiliği ile her şeyi yaratır ve otoritesi ile de

234. Wolfson, **Philo**, I, s. 276-277; Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, s. 122-126.
235. Spec. Leg., I, 45-48.
236. Cher., 106.
237. Spec. Leg., I, 45; Quod Deus., 24; Abr., 122.
238. Abr., 121.
239. Spec. Leg., 47. Ayrıca bkz.: Sac., 59.
240. Quod Deus., 78.
241. Mos., II, 65.
242. Fug., 94-95.

her şeyi yönetir.[243]. Nitekim İbrahim'e gelen üç misafire dair literal anlamı veren Philo, bunun sembolik anlamını yorumlarken şunları söyler:

> "Öğlen güneşi gibi Tanrı, ruhun üzerine parlar, aklın huzmeleri ruhu tamamen kaplar ve her tarafa boşalan ışıklarla etraftaki tüm gölgeler ve karanlıklar kaybolduğunda, bir nesnenin, *üçlü* bir sureti görünebilir. Bunlardan biri, Tanrının sureti iken; diğer ikisi O'nun yansımalarıdır... Burada ortada duran, kutsal yazılarda kendisini 'Ben Var Olanım' diye belirten Kainatın Babası'dır. Diğer iki yanındaki başat güçleri ise O'nun yaratıcı ve yönetici güçleridir... Bundan dolayı bu üçünün ortasındaki kişi, akıl tarafından bazen bir bazen de üç şeklinde algılanabilmektedir. Eğer ruh, tamamen arınmış, hem diğer sayıların kalabalığını hem de birliğe en yakın ikiliği aşmış ve hiçbir karışımın olmadığı ideal forma ulaşıp kendi kendine yeter hale gelmişse, bunu *bir* olarak algılar. Ancak eğer ruh, en yüce gizemlere ulaşamamış, kendini küçük bir takım ritüellere adamış, Var Olanı olduğu gibi algılayabilecek seviyeye ulaşamamışsa ve O'nu ancak yaratıcı veya yönetici fonksiyonları aracılığıyla anlayabiliyorsa, bunu *üç* olarak tasavvur eder".[244]

Bu bağlamda Tanrı, yaratıcı gücüne göre 'theos' (God), yönetici gücüne göre de 'kyrios' (Lord/Rab) isimlerini alır. Bunların arasında da Kainatın Babası olarak nitelendirilen Tanrı bulunmaktadır. Ayrıca Tanrının, üçlü şekilde algılanması ona göre bakan kimselerin zayıflığından kaynaklanmaktadır. Bilge kişi, Tanrının yaratıcı ve yönetici güçlerini basiret sahibi olması hasebiyle bir olarak görür.[245]

---

243. Cher., 27-28.
244. Abr., 120-122. Ayrıca bkz.: Sac., 59-60.
245. Quaest. In Gn., IV, 8. Bilindiği üzere Philo ile Stoa felsefesi arasında ciddi yakınlaşmalar vardır. Philo'nun 'teslis'e benzer bir formatta ortaya koyduğu 'Tanrının güçleri' fikrini kimden almış olabileceği üzerinde değişik spekülasyonlar yapılmaktadır. Bu bağlamda Goodenough, Stoacı etkiyi öne çıkartarak 'Stoacılar, atalarının ve komşularının tapmış oldukları tanrıların, her şeyde içkin olan Logos'un yani Tanrının 'güçleri' (dynameis) olduğunu söylerek bir şekilde monoteizmi korumuşlardır' der. Ancak Stoacılar, bunları Philo'da olduğu gibi bir kategorizasyona dahil etmemişlerdir. Bundan dolayı daha arkada Greko-Mısır ve İran etkilerinin olabileceğini ifade eder. Bu noktada Philo da bunu kategorileştirmesi yönüyle önemlidir. Goodenough, **By Light, Light**, s. 38-45.

Metinde görüleceği üzere İbrahim'in misafirlerinin böyle bir alegorik yorum üzerinden götürülmesi, bir süre sonra kilise babaları tarafından dillendirilecek olan 'Ousia' yani öz açısından *bir,* fakat 'hypostasis' yani fonksiyon bakımından *üçlü* bir Tanrı anlayışının kökleri olarak algılanabilir.

'Tanrı insan değil ki yalan söylesin; insan soyundan değil ki düşüncesini değiştirsin. O söyler de yapmaz mı? Söz verir de yerine getirmez mi?'[246] metni, Philo'nun antropomorfist yaklaşımlara karşı kullandığı en temel söylemlerdendir. Nitekim bu bağlamda Tanrı'nın tabiatı, keder, üzüntü, korku gibi şeylerden berî olup 'mutlak mutluluk ve kutsallığa sahiptir'.[247] 'Tanrı, yürüyeceği, gideceği ve kendisinin olmadığı bir yer bulunmadığı için neden ayağa ihtiyaç duysun? Tanrı, hiçbir şeye ihtiyaç hissetmediği için neden bir ele sahip olsun? Algılayamayacağı hiçbir yer olmadığı için neden göze ihtiyaç hissetsin?' gibi cümlelerin arkasında Tanrının, insani olan her türlü benzeşimden uzaklaştırılması yatmaktadır. Kutsal metinlerde bulunan bir takım insani yakıştırmaların nedeni ise, yeterli bilgeliğe ulaşamamış kimseleri, bilgilendirmek ve eğitmek amacıyladır.[248] Ona göre insanın, Tanrının suretinde yaratıldığı metninde bahsi geçen mevzu, ruhun en önemli parçası yani akıl yönüyle olan benzerlik olup bedensel olarak bir benzerlik söz konusu değildir.[249] Philo bu tür metinleriyle hem antropomorfist hem de antropopathist (insana ait duyguların, başka bir varlığa atfedilmesi) yaklaşımların önünü almaya çalıştığı gibi Kutsal Kitap'taki antropomorfist pasajlar da metnin alegorikleştirilmesinde onun için önemli bir dayanak haline gelir. Ayrıca Philo'nun antropomorfist yaklaşıma karşı olmasının arka planında her türlü kötülüğü Tanrıdan uzaklaştırma düşüncesi ile Stoacılıkta Tanrının, 'saf bir varlık' şeklinde algılanması da yatıyor olabilir.[250]

Philo'ya göre maddi şeyleri Tanrının yaratması gayri meşru olmasa da –kadir-i mutlak Tanrı anlayışına ters düşmemek için- O, mad-

---

246. Sayılar, 23:19.
247. Abr., 202.
248. Som., I, 234-237. Antropomorfik bir Tanrı anlayışına karşı olan başka yorumlar için bkz.: Quod Deus., 51-59; Confl., 134-135.
249. Opl., 69; Quaest. In Gn., II, 54.
250. D. A. Carson, *Sovereignty and Human Responsibility in Philo: Analysis and Method,* **Novum Testamentum**, 23.2, (Nisan) 1981, 151-152.

deyi, maddi varlığı olmayan idealar aracılığıyla yaratır.[251] Bu açıklamalara kaynaklık etmiş olabileceğini düşündüğümüz temel kaygı, 'theodise' meselesine yaklaşım ile birlikte Tanrının mükemmel anlamda kutsallığına yönelik vurgu olabilir. Çünkü Philo, birçok yerde Tanrının en kutsal ve yüce olduğunu öne çıkarır. Nitekim Yahudilikte bebek doğurmuş bir kadının kutsal olan hiçbir şeye dokunmaması ve mabede girmemesi[252], kutsal olmayan kişilerin mukaddes eşyalara dokunmaması[253] gibi birçok emrin ve 'kendinizi takdis edin ve mukaddes olun; çünkü ben mukaddesim'[254] cümlesinin arkasında Tanrı ve dolaylı olarak mukaddes şeyler ile maddi yani mukaddes olmayan şeyler arasında bir ayrımın yatıyor olması dahi uzak bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Doğal olarak eğer bu şekilde olmaz ise Tanrı vasfının sınırları hakkında veya kutsallık ve en yücelik olmaz ise 'nasıl Tanrı olunur?' gibi kavramsal bir çerçeve ile karşı karşıya kalınır.

Kutsallığa ve aşkınlığa yapılan bu vurgunun izlerini bir adım daha takip edersek Philo şöyle seslenir: 'O halde ey ruhum, yaratılmış, ölümlü, değişken ve profan olanı; yaratılmamış, değişmez, ebedi, kutsal ve tamamen kutsal olan Tanrıdan ayır'.[255] Bu anlayışı ilerletmek, bir taraftan Tanrının kutsallığına yönelik bir artı değer oluşturur iken diğer yönden O'nun dünya ve insanlarla olan ilişkilerine mesafe koymayı da beraberinde getirir. İşte bu kavşakta en azından sıralama yönüyle kutsallığı veya maddi olmama boyutu Tanrıya göre daha aşağı olan 'Tanrının güçleri' kavramı, maddi varlık ve dünya ile ilişkiyi tamamlayıcı bir hale olarak buraya yerleştirilir. 'Bu nasıl olabilir?' gibi bir sorunun en bariz cevabı, insandır. Çünkü insan, maddi ve maddi olmayan unsurların yek nesak bir şeklidir. 'Acaba Tanrı hiçbir zaman maddi dünyaya müdahele etmez mi?' şeklindeki sorunun cevabı ise Philo'nun satır arasında dillendirdiği maddi şeyleri Tanrının yaratması 'gayri meşru olmasa da' cümlesinde saklıdır. Her ne kadar bu imkan dışı değilse de –çünkü Tanrı bazen peygamberlerin elinden mucizeler irad eder- hikmet öğretmek için Tanrı böyle bir yola çok sık başvurmaz.

251. Spec. Leg., I, 329.
252. Levililer, 12:4.
253. Sayılar, 4:15.
254. Levililer, 11:44.
255. Sac., 101.

Bu açıklamaların bir sonraki durağı, mucizelerdir. Philo'ya göre Tanrı, dünyanın işleyişine mucizeler aracılığıyla dahil olabilir. 'Herşey, Tanrının gücü altında değişikliğe ve dönüşüme uğrayabilir'[256] ve 'Tanrı için her şey mümkündür'[257] diyerek bu konuya açıklık getirir. Ancak Philo ayrıca Tanrının evren için koyduğu değişmez yasalardan[258] da bahseder. Hatta bazı yerlerde tabiatın bu yasaları ile içkin Logos'un özdeşleştirildiği[259] görülür.

Tanrının evrenin içine koyduğu yasalarda herhangi bir değişme olup olamayacağı sorusu, bir anlamda mucizenin esasına ilişkindir. Çünkü eğer, konulmuş olan bu yasalarda herhangi bir değişikliğin imkanı yok ise mucizeler, sağlam bir zemin üzerinde değildir. Platon'un *Timaeus* diyalogları[260], Philocu içkin Logos anlayışıyla yakından ilişkili olmakla beraber Platon'a göre her ne kadar bu yasalar, Tanrı tarafından konulmuş olsa da artık değiştirilemez birer kaidedirler ve burada mucizeye dair açık kapı bulmak zordur. Ancak Philo, dindar kişiliği nedeniyle mucizelere bir yer açmaya çalışır. Bu bağlamda bazen bu tür anlatımları, tabii bir takım nedenlerle[261] açıklayarak; bazen de alegorik bir tarzda yorumlayarak bunların insan ile bağlantısını kurmaya çalışsa da mucizenin olabilirliğine dair yorumlara sahiptir.[262]

Nasıl makrokozmoz, ruh ve bedenden oluşuyor ise mikrokozmoz olan insan[263] da ruh ve bedenden müteşekkildir. Biri arketip olan ve diğeri de içimizde olan (akıl/ruh) iki Logos vardır[264] ki bun-

256. Quod Deus., 88.
257. Opl., 46.
258. Opl., 61; Jos., 29.
259. Fug., 112.
260. Plato, **Timaeus**, 41 (A-C), s. 87-89.
261. İsrailoğulları Kızıl Deniz'den çıktıktan sonra içmek için su ararlar. Mara'ya geldiklerinde buranın sularının acı olduklarını gördüler. Musa'ya yakınmaya başladıklarında Tanrı, Musa'ya gösterdiği bir ağacı, suya atmasını söyler ve böylece su, tatlı hale gelir (Çıkış, 15:22-26). Çıkış'taki mucizevi bu olayı, Philo şöyle yorumlar: 'Bu ağaç, böyle bir amaç için tabii olarak bu şekilde yaratılmış olabilir; belki onun önceden bilinmeyen böyle bir niteliği vardı yahut bu gaye uğruna ilk defa böyle bir vasıf yüklendi' (Mos., I, 185). Burada ağacın, tabiat olarak böyle bir niteliğe sahip olacağından bahsedilmesi dikkate değerdir.
262. Wolfson, **Philo**, I, s. 429-430.
263. Quis Her., 155.
264. Quis Her., 230.

lar, dünyayı yönetirler. Dünya söz konusu olduğunda sadece madde ile karşı karşıya olan içkin Logos, buradaki düzensizliği ve kaosu yönlendiririrken; insanın durumunda hem madde hem de ruh ile karşı karşıya gelir. Bu nedenle insandaki rasyonel ve irrasyonel ruhlar arasındaki mücadele ortaya çıkar. Hatta Philo'ya göre rasyonel ruh, kendine ait olmayan ve fani bir yerde hapis haldedir.[265] Rasyonel ruhun kontrolü altında olan beden, hem rasyonel akıl ile iletişime geçmekte zaafa düşer hem de bunun gerçekleşmesinin önündeki en önemli engeldir.[266] Akıl ile yönlendirildiklerinde yardımcı olan istekler, hakikatte bizim gerçek düşmanlarımız[267] olup çoğunlukla bizi acı ile haz arasında bağımlılığa sürüklerler[268].

Tanrının bilinemezliğine yapılan vurgu Philo'nun yaratılmışlar ile yaratılmamış arasında bir aracıyı öngörmesine neden olur. Çünkü 'Birden Bir çıkar' ise bu dünya nereye konulacaktır? Bu bağlamda hem aşkın hem de *ne*liği bilinemez bir Tanrı ile karşı karşıya gelinir. Tanrı ile insan arasında bir aracıyı gerekli kılan görüşü, Philo'nun peygamberliğe bakışına doğru bir adım demektir. Philo, iki tür iletişimden bahseder. Birincisi 'kendinden geçme' şeklinde tecelli eder ki Philo, bunun geçici olduğunu ifade edip mistik bir birleşme olmadığını söyler. İkinci tür esinin ise 'hermönetik' denilebilinecek bir durum olup Tanrısal bir ses aracılığıyla meydana geldiğini aktarır. Birinci tür esinde peygamberin zihni tamamen tutulmuş bir halde iken; ikincisinde zihin tam bir açıklık içindedir.[269]

Philo Tanrıyı hem aşkın ve hem de olabildiğince ulaşılması gereken bir varlık olarak tanımladığı için insan ile olan iletişimine bir yol açmak için olsa gerek Tanrı'yı, hem eril bir kişilik gibi 'ho On' ve hem de felsefi soyut bir varlık gibi 'to On' (nötr) şeklinde nitelendirir. Böylece Kutsal Kitap'ın bahsettiği müşahhas bir varlık ile felsefi aşkın Tanrı arasındaki ikilemi görülebilir.[270]

Özgür irade konusunda Platoncu görüşte olanlar gibi Stoacı determinizme karşı çıkan Philo, bununla beraber özgür irade

---

265. Quaest. In Gn., III, 10; Leg. All., I, 108.
266. Leg. All., I, 103; III, 69.
267. Leg. All., II, 10.
268. Quaest. In Gn., III, 10.
269. Decal., 33, 35.
270. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 11.

ve takdir-i ilahi kavramlarını uzlaştırmak mecburiyetinde kalır. Philocu antropolojiye göre canlılar, 'akledebilir ve akledemezler' şeklinde ikiye ayrılır ve akledebilenler de kendi içinde ölümlüler (insanoğlu) ve ölümsüzler (gökyüzündeki bedensiz ruhlar) diye ikiye bölünür. Akledemeyen varlıklar ile ölümsüz varlıklara, seçme ve akletme özgürlüğü verilmediği için bunların herhangi bir sorumluluğu yoktur.[271] İnsanın, fiillerini spontane olarak kendi seçimi üzerine yaptığını belirten Philo, bundan dolayı yaptıklarının neticesine göre yerilmeyi veya takdir edilmeyi hak ettiğini belirtir. Ancak bitkiler ve hayvanlar mevzu bahis olduğunda bunlar, herhangi bir iyilik veya kötülük yaptıklarında ne övülür ne de yerilirler. Çünkü bunların hareketleri, ya kendilerinden doğmamakta veya isteyerek olmamaktadır.[272] Böylece insanın ruhunun Tanrıdan gelme özelliğine binaen seçme özgürlüğünün olduğunu; bitki ve hayvanların ise böyle bir potansiyele sahip olmadıklarını ortaya koyar. Çünkü Tanrı, 'işte bugün önünüze yaşamla iyiliği, ölümle kötülüğü koyuyorum. Yaşamı seçin'[273] şeklinde bir seçeneği sadece insanlara sunar.

İnsanın özgür iradesine bu kadar vurgu yapan Philo, takdir-i ilahiyi bu bağlamda bir yere yerleştirmekte zorlanır. Çünkü o, 'bizler, sıkılma ve gevşeme aracılığıyla fiillerin meydana geldiği aracılarız ve bizim bedeni ve ruhi isteklerimizin çatışmasını, Yaratıcı (Logos) planlamaktadır'[274] der. Bu açıklama, Tanrının bize verdiği yüce güdüleri açıklamak için yerinde ise de bizim kötülüğe yönelmemizin nedeni noktasında muğlak noktalar bırakmaktadır.

Özgür iradeye genel anlamda inanan Philo, 'kader/alınyazısı' şeklindeki düşünceyi reddeder. Ona göre kader, özgür iradenin tam zıddıdır ve kişisel olmayan bir güç olarak 'acımasızdır'. Çünkü bir kişiliğe sahip olmaması yönüyle önceden tayin edilenin dışında bir olayın değişmesi için kadere dua edilemez. Takdir-i ilahi ise insanın yazgısını kontrol eden Tanrı'yla ilgilidir. Nitekim Tanrı, dua edildiğinde önceden tayin ettiğini değiştirebilir. Philo böylece

---

271. Quaest. In Gn., III, 5; Confl., 9. 176-178.
272. Quod Deus., 47-48; Confl., 178-179.
273. Tesniye, 30:15, 19.
274. Cher., 128.

duanın fonksiyonunu da özgür irade içinde düşünerek probleme çözüm olarak getirmektedir. Buna göre takdir-i ilahi, özgür iradeyi sınırlıyor gibi görünse de kader/alınyazısı gibi onu reddetmemektedir. Tanrının takdiri altında özgür iradeye sahip olan insan, üst aklını kullanarak arzu ve isteklerini kontrol etmeye muktedirdir.[275] Ayrıca Philo'nun bu noktaya bakışında 'Tanrı sadece iyi şeylerin yaratıcısıdır' şeklindeki düşüncesinin her zaman göz önüne alınması gerekir.

Görüleceği üzere Philo, bu konu ile ilgili bazen bir determinist bazen de tam bir özgür iradeci olarak algılanabilmektedir. Ancak burada 'her iyiliğin arkasında Tanrı olduğu' şeklindeki düşüncesine, bir de 'insanın, iyi olan herşeyin Tanrıdan geldiğini itiraf etmesi gerekir'[276] biçimindeki bakış açısını da ilave etmek yerinde olacaktır. Böylece insanın Tanrı karşısındaki konumunu belirlemesi daha rahat olur. Konunun mahiyetinin muğlak olması hasebiyle bu tür açıklamalarda sıkıntı çekmek sadece Philo'ya has bir durum değildir. Ahlaki yargıları korumak amacıyla özgür iradeye vurgu yapan Platoncular, aynı zamanda takdir-i ilahi konseptinin de devam etmesini düşünmektedirler. Buna göre bu ikilem, sadece Philo'da görülmemektedir.[277]

Çıkış kitabında, yapılan işlere karşı verilecek cezaları aktaran bölüm ile ilgili Philo'nun getirdiği açıklamalar, bir anlamda onun günah hakkındaki görüşlerinin elde edilmesine yardımcı olur. Bu metindeki 'Bir adamı vuran, vurduğu ölürse mutlaka öldürülecektir. Ve eğer pusu kurmaz, fakat Tanrı onu kendi eline teslim ederse o zaman sana tayin edeceğim yere kaçacaktır'[278] cümlesi, problematik bir cezayı ortaya koyar. Bu bağlamda Philo'ya göre günah, ikiye ayrılır: Kasten ve istem dışı. Kendi isteğiyle işlenen günah, bunun ne zaman, nerede ve nasıl yapılacağıyla ilgili bir tasarım olup kendi isteğimizin bir sonucu iken; istem dışı olan, bir anda kişinin karşı karşıya kaldığı durumdur. Kendi isteği dışında olan günah da kendi arasında ikiye ayrılır: Birincisi, kişinin dikkatsizliği, ihmali veya

---

275. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 101.
276. Leg. All., III, 78; Post., 42.
277. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 168.
278. Çıkış, 21:13.

zafiyetinden kaynaklanır ki burada, Tanrının koymuş olduğu yasalar dolayısıyla olay meydana gelir ve suç, dolaylı olarak Tanrı'dan geliyormuş gibi algılanabilir. İkincisi ise affedilemeyecek bir suç işlemiş ama insanlar tarafından verilen yargıdan kendi mahareti veya hinliği sayesinde kurtulmuş biridir. İşte Tanrı katında suçlu olan bu birey, daha önceden affedilebilir bir suç işlemiş kişi aracılığıyla cezalandırılmasıdır. Bu cezalandırma doğrudan Tanrının isteğiyle oluşur.[279] Burada da görüleceği üzere Tanrı, tamamen saf ve temiz olan ne kendisini ne de böyle bir kişiyi, affedilemez suçların cezalandırılmasında kullanmaz; bunun yerine en azından daha önceden affedilebilir bir günah işlemiş bir kişiyi, buna aracı kılar. Böylece bu kişi de affedilebilir günahı karşısında kefaret ödemiş olur.

Tanrısal lütuf, hakkındaki açıklamasını Samuel'in annesi Hanna'nın etimolojik yorumu ile ortaya koyan Philo'ya göre Hanna, 'lütuf' anlamına gelir. Çünkü Tanrısal lütuf olmadan fani olan şeyleri terk etmek ve baki olan şeyler içinde süreklilik sağlamak mümkün değildir.[280] Ayrıca başka pasajda lütuf, Tanrının hikmetinin hediyesi olarak zikredilir.[281] 'Kişi, bu Tanrısal lütfa nasıl erişebilir?' gibi bir sorunun cevabını 'eğer kişi zihnini arındırır, Tanrısal gizemleri kabul edecek duruma getirir, bedenî arzularını kontrol edip Tanrının bilgisini elde ederse, bedenin ve diğer şeylerin verebileceği her türlü sıkıntıdan kurtulup Tanrısal huzura kavuşur'[282] cümlesinde bulabiliriz.

Nitekim Philo, üç çeşit insandan bahseder: Dünyevi, Semavi ve İlahi. Arzularının kendini esir aldığı ve yön verdiği kişiler, dünyevi; bilginin, öğrenmenin hararetli bir takipçisi olan kişiler, semavi; bu dünyadaki herhangi bir yerin veya devletin vatandaşlığını kabul etmeyip duyular aleminin üstüne çıkarak akledilir dünyaya bağlı olan kişiler (rahipler ve peygamberler) de İlahi insanlardır.[283] Bu üçüncü sınıftaki insanlar, aynı zamanda 'günahsız'dırlar.[284] Sıradan insanların böyle bir lütfa ulaşmaları için en azından belirtilen aşa-

279. Fug., 65, 76; Post., 10-11; Agr., 176.; Spec., III, 121-122.
280. Ebr., 145.
281. Quod Deus., 5.
282. Praem., 121.
283. Gig., 60-61.
284. Virt., 177.

maları geçmesini gerekli gören Philo, Musa[285], Nuh[286], Melkisedek, İbrahim, İshak ve Yakup[287] gibi bazı kişilerin doğuştan bu lütfa sahip olduklarını söyler.

III- PHİLO'DA LOGOS ANLAYIŞI

Logos terimi, Kutsal Kitap'ın Latince tercümesi olan Vulgate'den (MS. V. yüzyıl) sonra 'Kelam' (Verbum) diye tercüme edilir. Greklerde Logos, bunun dışında 'bir düşüncenin konuşmada formüle edilmesi veya açıklanması' anlamlarını da içerir. Formül, söylev, deyiş gibi başka manalara da gelir.[288]

'Grek düşüncesi neden bir Logos kavramına ihtiyaç hissetmiştir?' gibi bir soruya farklı cevaplar verilebilse de en temelde iki sorun yatmaktadır: Fenomen olarak görülen varlığı ebedi bir temele bağlamak ve ebedi nedenin, sınırlı olan dünya veya insan ile ilişkisine bir açıklama getirmek.[289] Nitekim bazı filozoflar ebedi temel anlamında ateş, su gibi *arkhe* (ilke, temel) arayışında iken ebedi olanın bu dünya ile ilişkisi konusunda da materyalistik veya panteistik bir yaklaşım sergileyerek onu ya içkin ya da tamamen soyutlanmış olarak tasavvur eder. Doğal olarak ne panteizm ne de materyalizm Yahudi inancı açısından bir çıkış olarak algılanabilir. İşte bu nokta, Yahudileri bu temel sorulara akli veya felsefi anlam vermeye itmiş olabilir. Her ne kadar Platon, bir Logos düşüncesinden açık-seçik bir şekilde bahsetmiyorsa da kozmik bir ruh kavramı, bahsi geçen çıkmazlara bir yol açmak için kayda değerdir.

İskenderiye ve dolayısıyla Diaspora Yahudisi olan Philo'nun, konumu tam olarak tayin edilmezse onun sadece Yahudi tarihi içinde bir istisna olduğu düşünülebilir. Ancak bugün elimizdeki Kutsal Kitap içinde kanonik sayılıp hala geçerliliği kabul edilen *Süleyman'ın*

---

285. Leg. All., III, 134-135.
286. Leg. All., III, 77.
287. Leg. All., III, 79-89.
288. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 135.
289. Riggs, *Alexandria and the New Testament*, s. 937; Goodenough, **The Theology of Justin Martyr**, s. 139. Bu bağlamda Aristo'nun tamamen aşkın hale getirdiği Tanrı'nın bu dünyayla bir bağlantısının olmaması; bunun yanında Stoacıların da Logos ile Tanrı kelimesini birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanmaları dikkat çekicidir.

Meselleri'nde kişileştirilmeye başlanmış olan hikmetin[290], her ikisi de MÖ. II-I. yüzyıl civarında yazılmış olan *Vaiz* ve *Bilgelik* adlı eserlerde daha da geliştirilmesi, Philo'nun bir istisna teşkil etmediğini ve bir çizginin takipçisi olduğunu gösterir.[291] Ayrıca Kutsal Kitap'ta birçok yerde Tanrının sözüyle yaratılma[292] konsepti de bulunmaktadır.

Tanrıyı, 'mutlak mükemmel' olarak nitelendiren Philo, kötü olarak algıladığı madde ile Tanrıyı doğrudan ilişkiye sokamaz. Bu yaklaşım tarzı, onu bir 'aracı' denilen kavrama götürür. Çünkü madde ile mutlak mükemmelin aracısız ilişkisi, Tanrı düşüncesinde bir takım problemleri peşinden getirir. O halde bu dünya ile Tanrı arasındaki iletişimi sağlayacak olan bir takım aracı nedenlere ihtiyaç vardır. Philo'nun sentezci tutumu, bu konuda da kendini gösterir ve temelde dört tür aracıdan bahsedilir. Bunlar, a) her şeyin orijinal modeli olan Platoncu İdealar doktrini, b) ideaların, aktif nedenler olduğu yönündeki Stoacı düşünce, c) Yahudi melek öğretisi ve d) Greklerin 'daemon' kavramı. Bu dört düşünce tarzı, Philo'nun aracı doktrinini oluşturur.[293] Nitekim Philo, görünür dünya yaratılmadan önce her şeyin arketipinin yaratıldığını[294] ifade ettikten sonra bu arketiplerin, aktif nedenler[295] olduğunu da dillendirir. İşte Musa'nın kitabında melekler diye adlandırılan bu aracılar, Grekler tarafından 'daemon'[296] diye isimlendirilir.

Tanrıyı önceki başlıkta incelendiği üzere Kainatın Babası ve her şeyin Nedeni olarak isimlendiren Philo, bu Tanrı ile ilgili hakiki bilgi sahibi olanların, Tanrının oğulları[297] diye adlandırılabileceğini ifade eder. Ardından da her ne kadar Tanrı oğlu olarak çağrılacak bir kişi olmamasına rağmen Tanrının ilk doğmuş kelamı, meleklerin en yaşlısı ve en üst melek gibi olmayı tavsiye eder. Nitekim onu, 'otorite', 'Tanrının ismi', 'Kelam', 'Tanrı suretinde insan' ve 'İsrail'i

290. Özellikle 8-10. baplar.
291. Riggs, *Alexandria and the New Testament*, s. 938-939.
292. Mezmurlar, 33:6; 147:18.
293. Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, III/2, s. 882; Wolfson, **Philo**, I, s. 285.
294. Opl., 16.
295. Spec. Leg., I, 327.
296. Somn., 115, 141; Gig., 6. Daemon, insanlarla Tanrılar arasında bulunduğuna inanılan tabiat üstü varlıklardır.
297. Confl., 145.

gören şeklinde adlandırır.[298] Bir sonraki metinde de 'bizler, her ne kadar Tanrının oğulları diye isimlendirilmeye layık değilsek de ebedi suretin çocukları şeklinde çağrılmayı haketmekteyiz'[299] diyerek konuyu bağlar. 'Tanrı oğlu' şeklindeki tanımlamayı yaparken ayrıca İshak'ın güzel duygular, mutluluk anlamına geldiği ve kalbin gülmesi ve Tanrının oğlu[300] biçiminde adlandırıldığını da göz önüne almak gerekir. Zira Philo'nun İshak'ı Tanrı oğlu olarak isimlendirmesinin arka planında ona göre Tanrı'nın, İbrahim'e 'sana Sara'dan bir oğul vereceğim'[301] demesi yatmaktadır. Çünkü verme işlemi en azından bir kişinin kendine ait bir şeyi vermesi anlamına gelir ki bu da İshak'ın Tanrı tarafından verilmesi demektedir. Üstteki pasajda Logos'un, 'melek, üst melek, her şeyin suretinden yaratıldığı bir idea' şeklinde işlenmesi de ilgi çekicidir. Bu tanımlamalar, Philo için Yahudilik dışında ayrı bir yol oluşturmamışsa da ardından gelenler açısından hiç de böyle olmayacaktır. Çünkü kendilerinin, 'Tanrının oğlunun' takipçisi olduğunu iddia edenler, muhtemelen bu noktalardan kendilerine dair haritalar elde etmişlerdir.

Bir şeyin ismini bilmek, Philo açısından onun özüne dair bilgiye sahip olma anlamına geldiği için, böyle bir süreç en azından Tanrı mevzu bahis olduğunda söz konusu değildir. Ancak Logos'un, 'Tanrının ismi' şeklinde adlandırılmasında epistemolojik bir vurgunun da olduğu düşünülebilir. Çünkü her ne kadar Tanrı'nın özüne dair bir bilgimiz olmasa da 'Onun ismi' olan Logos'un bilgisine ulaşma imkanımızın varlığı böylece ortaya konulmaktadır. Philo'nun tanımladığı anlamda Logos'u fonksiyonlarına göre aktarırsak şu tür nitelendirmelerle karşı karşıya geliriz:

Tanrı ile insan arasında aracı: Bilinemez Tanrıyı ifade etmek için Platoncu 'To On' kelimesini kullanan Philo, hissedilebilir dünya ile bu aşkın varlık ve dünyası arasında bizim bilgi alanımıza girecek ve Tanrıyı en azından anlamamıza yardımcı olacak bir aracıdan yani Logos'tan bahseder. Tanrı, bilinemediğinden O'nun bilinebilirlik yönünün ortaya konması için Tanrının bu boyutunu temsil eden

298. Confl., 146.
299. Confl., 147.
300. Mut., 131.
301. Tekvin, 17:16.

Logos vardır. Çünkü To On (Var Olan), akledilebilir dünyaya Logos formunda iner. Ayrıca To On, tanımlanabilme yönüyle insanın kapasitesinin dışındadır. Tanrıya ulaşmak isteyen insan, ancak Logosa kadar gidebilir, bunun daha ötesine ulaşamaz. Bu bağlamda Logos, To On'un akledilebilir dünyası ile insan arasında bir kesişme noktasıdır. Tanrı, Logos formatında akledilebilir dünyaya inerken, insan da aklederek hissedilebilir yani duyular dünyasından akledilebilir dünyaya çıkar. Buna göre Logos, Tanrı ve O'nun fonksiyonları hakkında bildiğimiz şeylerin özü olarak ifade edilebilir. Böylece Tanrı'nın yaptığı ve söyledikleri hakkında bize birtakım bilgiler aktaran Kutsal Yazıları, Philo Logos'a atfeder.[302]

Philo için Logos, Tanrının aşkınlığı veya içkinliği konusundaki paradoksu çözmek için en önemli dayanaktır. Maddenin kötülüğü şeklindeki aksiyomdan dolayı Philo, Tanrıyı, hissedilebilir dünyadan tamamen soyutlar. Böyle bir soyutlamanın sonucunda da Tanrı-insan ve dolayısıyla dünya arasındaki ilişkiyi kurmak için bir aracıya ihtiyaç hisseder. Buna göre dünya ile kurulan Tanrısal bağ, Logosa atfedilir.

Yaratılmışların en küllisi: Philo, en temel küllinin Tanrı, ikincisinin ise Logos olduğunu ifade ettikten sonra bunların dışındaki şeylerin, sadece sözde olduğunu ve henüz var olmamış şeylerle aynı mesabede bulunduklarını[303] belirtir. Bir diğer pasajda ise Tanrının Logos'unun, tüm dünyanın üstünde, en yaşlısı ve mahlukatın en küllisi[304] olduğunu zikreder. Ayrıca 'akledilebilir belirli bir şey, varlık haline gelmeden önce Yaratıcı, akledilebilir şeyin kendisini yani ideasını külli bir varlık olarak üretir'[305] diyerek Tanrı, Logos, idea ve varlık arasındaki ilişkiyi genel bir çerçevede ortaya koyar. Buna göre Tanrı mutlak külli; Logos mahlukatın en küllisi ve idea da basit küllidir. Her bir idea, sadece külli; ideaların bütününü temsil etmesi yönüyle Logos, kendisini meydana getiren ideaların en küllisi ve Tanrı da kendinden daha külli bir varlığın olmadığı mutlak küllidir.[306]

---

302. Confl., 97; Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 94; Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 105.
303. Leg. All., II, 86.
304. Leg. All., III, 175; Det., 118.
305. Leg. All., I, 23.
306. Wolfson, **Philo**, I, s. 251-252.

Logos, kesinlikle hissedilebilir dünyaya inmez. Tanrısal bağı anlamak isteyen insan, Logosla karşılaşmak için akledilebilir dünyaya çıkmalıdır. Burada Philo'nun en önemli karakterlerinden biri olan İbrahim üzerinden olayı aktarmak gerekirse şöyle bir tablo ile karşılaşırız: İbrahim, Ur kentinde göze yani duyulara dayalı olarak astroloji ile uğraşmakla beraber hala duyular aleminin içindeydi. Ur'dan Kenan'a geçtiğinde yani ne zaman ki duyulara güvenmeyi bırakıp aklı merkeze almaya başladığında kendisindeki akıl (Logos) kapasitesini kavradı ve analoji ile bu evrenin de bir Tanrısal Logos'unun olmasının gerektiği sonucuna vardı. Bu şekilde Tanrının varlığını kavradı ve duyuya dayalı olan astrolojiyi terk etti. Buna göre Tanrısal Logos, Tanrının Aklını temsil etmektedir.[307]

Tanrının güçlerini birleştiren: Tanrının en temelde İyilik (agathotes) ve Otorite (exousia) şeklinde iki gücünün bulunduğunu, iyiliği ile her şeyi yaratıp otoritesi ile de her şeyi yönettiğini söyleyen Philo, bunları birleştirenin Logos olduğunu dile getirir. İşte bu Logos aracılığıyla Tanrı hem yaratır hem de yönetir.[308]

İdeaların temsilcisi olması: Kutsal Yazılarda ideaların varlığı ile ilgili doğrudan atıf olmamasına rağmen Philo, bazı metinleri Platoncu idealar[309] teorisine uygun bir tarzda ortaya koymaya çalışır. Sadece Tanrının ezeli ve ebedi olduğunu[310] ve yalnız Onun yaratılmadığını[311] söyleyen Philo için Platoncu idealar düşüncesini ta-

307. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 95.
308. Cher., 27-28.
309. Bu bağlamda Platon'un idealar düşüncesi hakkında bazı farklı tutumlar vardır: Aristo, Stoacılar ve Epikürcüler gibi bazı filozoflar, idealar fikrine karşıdır. Platon'un takipçilerinden bazıları da her ne kadar ideaları kabul etse de bunların 'gerçek cisimsiz varlıklar' oluşunu reddeder. Bu tür farklılaşmaların arkasında Platon'un idealar sisteminin etraflıca ortaya konmamış olması yatar. Çünkü Platon'un Tanrısı, ideaların dışında mıdır yoksa onlardan biri midir? Dışında ise idealar, ezeli ve ebedi midir? Yoksa O, ideaların yaratıcısı mıdır? Nitekim Platon bazen iyilik ideasını sanki Tanrı gibi aktarırken (Plato, **The Republic**, II, 379, s. 183-185); bazen Tanrıyı ideaların yapıcısı (Plato, **The Republic**, X, 597, s. 427-430) şeklinde ortaya koyar. Hatta bazen bunların, yaratılmamışlığından ve yok olmayacağından bahseder. Bkz.: Plato, **Timaeus,** 52, (terc.: R.G.Bury), (Loeb Classical Library) Harvard, 1989, s. 123-125; Plato, **The Republic**, II, 379; Plato, **Philebus**, 15, (terc.: H.N.Fowler), (Loeb Classical Library), Harvard, 1962, s. 215-217.
310. Leg. All., II, 1-3.
311. Virt., 65.

mamen kabullenmek zor olacağından bunu insanlara, senkretik bir uslupta aktarır.

Platon'un iyiyi, Tanrı ile özdeşleştirmesine benzer tarzda 'Tanrı, en üst erdem, bilgi, iyilik ve güzelliktir'[312] diyen Philo, Platon'da olduğu gibi iyiliği, güneşe benzeterek şöyle söyler: 'Tanrı, yasaların arketipidir. Ancak akıl ile kavranılabilinen güneştir ve duyu organlarıyla görünemeyen kaynaklardan görünebilir ışık huzmeleri gönderir'.[313] Bazen Philo, Tanrıyı, 'İyi'[314] veya 'hakiki İyi'[315] diye de isimlendirir. Nitekim değişik metinlerde[316] Tanrı ile idea kavramı arasındaki ilişki çok net anlaşılamadığı için bir takım farklı görüşler ortaya çıkar. Bu tartışmanın bir diğer boyutu da ideaların, yaratılıp yaratılmadığı ile ilgilidir. Platon'daki ebedi, yaratılmamış idealar düşüncesi, Philo açısından teaddüd-ü kudema (kadîm olanların birden fazla olması) gibi bir problemi oluşturacağı için 'akledilebilir dünya, hissedilebilir dünyadan *daha eskidir*'[317], 'Tanrı, akledilebilir ve hissedilebilir her şeyin Babasıdır'[318] diyerek buna çözüm arar. Ancak yine de bazı pasajlarda ideaların, ebedi[319] olduğuna dair ifadeler vardır.

Philo ayrıca gök, yer, hava, boşluk, su, nefes, ışık[320], adam[321], ilk numaralar[322], eşitlik[323], bekaret[324] ve dolaylı da olsa erdem[325] gibi şeylerin idealarından da bahseder. Ayrıca Platon'da bulunmayan aklın ve ruhun[326] idealarının olduğunu söyler.[327] 'Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı'[328] metni, zamansal açıdan bir başlangıç olmayıp bir

---

312. Opl., 8.
313. Spec. Leg., I, 279; Virt., 164.
314. Leg. All., I, 47.
315. Gig., 45.
316. Abr., 122 ve Decal., 134.
317. Opl., 16.
318. Virt., 214. Ayrıca başka referanslar için bkz.: Leg. All., I, 23; 24.
319. Decal., 134; Mut., 122-123.
320. Opl., 29.
321. Opl., 134.
322. Opl., 102.
323. Quis Her., 146.
324. Cher., 51.
325. Leg. All., I, 45.
326. Leg. All., I, 21-22.
327. Wolfson, **Philo**, I, s. 213-214.
328. Tekvin, 1:1.

sıralamayı belirtir. Yani Tanrı ilk olarak göğü ve yeri yarattı anlamında olup ideaların bir önceliğinden bahsedilmez.[329] Buna göre 'Tanrı insanı, kendi suretinde yarattı'[330] metninde geçen 'suret' kelimesi, insanın ideası olarak yorumlanır.[331] Yine 'Çadırın örneğine ve bütün takımların örneğine, sana göstermekte olduğum her şeye göre öyle yapacaksın'[332] pasajında geçen 'örneğine' terimi, Çadırın bir ideası olduğu şeklinde ortaya konulur.[333]

Logos, bazen akledilebilir dünyaya ait olan ideaların bütününü[334] temsil ederken; bazen de diğer tüm ideaların çıktığı aşkın bir ideaya[335] karşılık gelir. Örneğin Musa, *hieros logos* yani kutsal akıldır. Buna göre Musa'ya ait olduğuna inanılan metinler de kutsal ve makuldur. Tüm ideaların çıktığı aşkın bir idea anlamındaki Logos, erdem, hikmet[336] ve saf/katışıksız felsefe gibi bir takım sinonimlere de sahiptir. Philo'nun alegorik karakterlerinden biri olan Sara, erdem ve bilgeliği temsil eden kişilerden biridir. İdeaların kaynağı olan Logos, 'logoi'ye yani birçok logos'a sahiptir. Aynı zamanda Logos, bir güce de sahiptir. Nitekim insanlara yeni ve saf bir bakış açısı sağlayan *logos spermatikos*, hissedilebilir dünyaya inip insanların akletmesine ve akledilebilir dünyaya yükselmelerine yardımcı olabilir. Bunun tersi de yani insanın da akledilebilir dünyaya yükselmesi mümkündür. Bu süreci sağlayan şey, insanın aklıdır. Bu bağlamda 'neden herkes aynı süreci yaşayamıyor?' gibi bir soru akla gelmektedir. Philo'ya göre her insan akla sahiptir. Ancak insanın, alt ve üst şeklinde ikiye ayrılan aklı vardır. Alt akıl, duyulardan gelen algıları idrak edip tasnif eder ve hatta onlara karşılık verir. Bu akıl, herkeste vardır. Üst akıl ise alt aklın algıladıklarından tasavvur çıkarır. Buna göre üst akıl, alt akıl olmadan; alt akıl da duyular olmadan işleyemez. Ancak burada dikkat çekici nokta, üst aklın, duyularla doğrudan hiçbir ilişkisinin olmamasıdır. Buna göre üst akıl, ancak

329. Opl., 26-28.
330. Tekvin, 1:27.
331. Opl., 25.
332. Çıkış, 25:9.
333. Quaest In Ex., II, 52; Mos., II, 74.
334. Somn., II, 45; Quaest. In Gn., I, 4. Nitekim bu bağlamda bazen 'ideaların ideası' gibi bir tanımlama da kullanır. Bkz.: Mig., 103; Opl., 25.
335. Spec. Leg., III, 207.
336. Somn., II, 242-243.

kendisini duyuların ve alt aklın hatalarından berî kıldığı sürece bu konumunu sürdürür. Philo, üst akla değişik isimler verir: *nous, dianoia, logismos* ve hatta Logos.[337]

Üst akıl, bedenin fonksiyonları olan duyuların antitezidir. İnsanın düşünmesini bozan tutku/ihtiras, bedene aittir. Bu bağlamda bedensel olan her şey, üst aklın karşıtı olup bunlar maddi iken; üst akıl ruhanidir. Buna göre insanda maddi olmayan ne var ise bunlar, üst aklın sinonimleridir. Nitekim ruh (psyche), üst akıl ile beraber addedilir. Ruh, insanın farkındalığının ve bilincinin yeri olması hasebiyle hem üst aklı hem de bilinci kuşatır. Hatta ruh, elenchos'u yani iç direnci de kapsar. Elenchos, bilinci meydana getiren unsurları içermekle bedenin isteklerine karşı bilinci uyarır ve ona karşı direnmeye yardım eder. Buna göre ruh, insanın maddi olmayan yönlerinin tümünü kapsar ve üst akıl, ruhun bir parçası olarak akletme kapasitesini bunun içinde yürütür. İnsanın ruhu veya üst aklı, her ne zaman bedenin engellemelerinden kendini arındırırsa insan, akledilebilir dünyaya yükselebilir. Bedeninden bu şekilde kurtulan insan, ölümsüzlüğe doğru yükselir. Lafzi anlamda bir ölüm gerçekleştiğinde sadece beden ölmüş olur, ruh ebedi yani akledilebilir dünyadaki yerini alır. 'Akledilebilir dünya içinde ruh tam olarak nereye gidecektir?' tarzındaki soruya Philo net bir cevap vermez. Ruh belki evrensel ruh içinde özümsenecek veya bir yıldızın içine girecektir.[338]

Ruh/üst akıl, insanın akledilebilir dünyaya girişinin vesilesidir. Bunun karşısında olan hissedilebilir dünya ise görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularının varolduğu yerdir. Şehvet, hırs, açgözlülük ve öfke şeklindeki arzular, bedenî isteklerin ve ihtiyaçların tatmini için taleplerde bulunur. Bu arzulara kapılma, kişiyi kötü eylemlere iterken; bunlara direnme erdemli işleri peşinden getirir. Philo'ya göre üst akla sahip kişiler, bedenî isteklere karşı koyup bunlara direnirken; zayıf kişiler bu taleplere karşı dirençsizdir.

Burada göz önüne alınması gereken noktalardan biri de akledilebilir dünya kavramı ve bunun idealarla veya Logos ile olan ilişkisidir. Philo, Tekvin kitabında 'ikili yaratılışın' olduğunu görür. Buna göre ilk olarak 'akledilebilir dünya' (noetes kosmos), ardından da

---

337. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 97.
338. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 99-100.

'hissedilebilir dünya' (aisthetos kosmos) yaratılır.[339] Akledilebilir dünya, yok olmayan ve maddi olmayan ideaların vatanı[340], idealardan[341] veya görünemeyen idealardan[342] oluşan yahut maddi olmayan ve paradigmatik idealardan yapılmış[343] bir dünyadır. Her bir idea, bu dünyadaki görünen şeylerin modelleri/şablonları olduğu gibi akledilebilir dünya da bu dünyanın bir arketipidir.[344] Akledilebilir dünya, yaratılmış olup Tanrı gibi ezeli değildir.

Akledilebilir terimi, Philo için temelde iki anlamı kapsar: Birincisi, maddi olmayan; ikincisi ise duyularla hissedilemeyendir. Böylece onun, ancak akıl ile algılanabildiği vurgulanır. Ancak burada önemli olan noktalardan biri de akledilebilir dünya, insan aklı tarafından algılandığı için var olmayıp ondan daha önceki bir akıl veya düşüncenin objesi olması hasebiyle mevcuttur. Çünkü Tanrı, dünyayı yaratmaya karar verdiğinde bunu düşünür ve bu idealardan akledilebilir dünyayı oluşturur.[345] Buna göre akledilebilir dünya, Tanrının düşüncesinin (Logos) bir objesi ve bu düşüncenin eyleminin bir sonucudur. 'Tanrı her şeye kadir ise neden böyle bir süreç izlemiştir?' şeklindeki soruya Philo, dolaylı da olsa insanlar bu metodu yani bir şey yapmak isteyen akıllı kişiler nasıl iş yapmadan önce onu zihninde tasarlıyor ve ardından bunu eyleme geçiriyorsa Tanrı da size bunu salık vermektedir[346] gibi bir pedagojik yöntemle cevap verir.

Akledilebilir Dünyanın yaratıcısı: Tanrının aklı (Logos) ile akledilebilir dünyanın yaratılmasındaki rolü hakkında Philo şöyle bir bağlantı kurar: 'Nasıl ki bir şehir inşa edilmeden önce sadece mahir bir ustanın zihninde bulunuyor ve dışarıda hiçbir hakiki varlığı yok ise idealarda var olan bu dünyanın da onu meydana getiren Tanrının aklının dışında hiçbir varlığı yoktur'.[347] Bu bağlamda Tanrı, mutlak basit (mürekkeb olmayan) olduğu için Onun aklı, düşüncesi

339. Opl., 16.
340. Gig., 61.
341. Opl., 17; 20.
342. Confl., 172.
343. Mos., II, 127.
344. Opl., 16; Confl, 172.
345. Opl., 19; Som., I, 186; Wolfson, **Philo**, I, 228-229.
346. Quaest. In Gn., I, 53.
347. Opl., 20; 24.

ve düşüncesinin objelerinin hepsi Tanrının özü ile ilişkilidir. Buna göre Logos, Tanrının özü ile ilişkilidir. Fakat Philo bir de Tanrının özünün dışında bir varlığı olan Logos'tan bahseder.

Dünyanın yaratılmasında aracı ve Tanrının sureti: Philo, 'Tanrının sureti, dünyayı yaratırken araç olarak kullandığı onun kelamıdır ve bu suret, diğer şeylerin arketipidir'[348], 'Tanrı dünyayı biçimlendirirken yapmış olduğu şeylerin kusursuz olması için onu aracı olarak kullanmıştır'[349] diyerek Logos'un aracılık fonksiyonunu belirtir. Bazı metinlerde de doğrudan olmasa bile Logos'un aracılığından bahseder.[350] Her ne kadar aracı terimi yerine anne kelimesi tercih edilse de Bilgelik için de benzer ifadelerin[351] kullanıldığı görülür.

Ona göre her şeyin üstünde olan Tanrısal Kelam, duyularla algılanabilir ve görünür bir forma bürünmez. Fakat O, Tanrının sureti, tüm dünyadaki akılların en kadimidir. Tanrıya en yakın yerde bulunup ikisi arasında bir bölünme ve ayrılık yoktur.[352] Böylece Logos'un duyularla algılanamayacağını ve Tanrıya en yakın olduğunu söyler. Zira aynı pasajda Logos'u, Tanrısal güçlerin yöneticisi ve yönlendiricisi biçiminde de tasvir eder.

Philo, şekli, karakteri ve formu olmayan ruha Tanrının mühür vurmasını konu edinirken Tanrı suretinde olan Logos'tan bahseder. Bu noktada Logos, Tanrının sureti olarak algılanır.[353] Nitekim Yusuf'un kardeşlerinin 'hepimiz aynı adamın oğullarıyız'[354] cümlesine göre 'her ne kadar biz, Tanrının oğulları olmaya layık değilsek de O'nun ebedi, en kutsal suretinin çocukları olmayı hak ediyoruz. Tanrının sureti ise O'nun en kadim kelamıdır'[355] diyerek Tanrı sureti ile Logosu birleştirir.

---

348. Leg. All., III, 96.
349. Mig., 6; Spec. Leg., I, 81. Bu bağlamda Tanrının sadece tanrısal şeyleri yarattığı ve fani şeyleri Tanrının değil, demiourgus'un yarattığı şeklindeki açıklamalar, Platon'un *Timaeus* diyaloglarındaki anlatımla birçok benzerlikler taşımaktadır. Bkz.: Plato, **Timaeus,** 52, s. 179.
350. Sac., 8; Quod Deus, 57; Cher., 125.
351. Fug., 109; Det., 54.
352. Fug., 101.
353. Som., II, 45.
354. Tekvin, 42:11.
355. Confl., 147; Plant., 47.

Yaratılmışların en eskisi ve ölümsüz oluşu: Yaratılmışların en eskisi ve en üstünü[356] hatta arkhe (ilke, temel)[357] şeklinde algılanan Logos, bazı yerlerde 'ölümsüz/ebedi' (ho aidios Logos)[358] veya ölümsüz suret, en kutsal Logos[359] şeklinde betimlenir. Logos'un hem yaratılmışların en eskisi hem de ölümsüz olarak nitelendirilmesi tezat gibi görünmektedir. Philo'ya göre Logos, her ne kadar yaratılmış olsa da hiçbir zaman sona ermez ve sürekli devinim halindedir. Böylece Logos, ne Tanrı gibi yaratılmamış ne de insanoğlu gibi yaratılmıştır.[360] Bu yaratılmamış olan Baba ile yaratılmış olan evren ve insan arasında bir durumdadır. Çünkü logos, kendi kendine var olmadığı için Tanrıdan; insan ve evrenin yaratılışından ayrı bir statüye sahip olduğu için de mahlukattan farklıdır.[361]

Evrenin yöneticisi ve idarecisi: Philo, Logos'u yaratılmışların en eskisi olmasının yanında kainatın yöneticisi ve idarecisi[362] olarak da tanımlar. 'Arzularını seven herkes, aptal çocukların, öğretmenlerinden iğrendikleri gibi kendini güzelliklere yönlendiren doğru akıldan nefret eder'[363] cümlesi bağlamında Philo, doğru akıl ile Tanrısal akıl arasındaki bağa gönderme yapmaktadır. Yani nasıl dünyada, Tanrısal akıl ile bir düzen ve iyilik var ise insandaki doğru aklın kaynağı da burasıdır demeye getirir.

İlk oğul: Suyun, yerin, havanın, canlı ve cansız tüm mahlukatın çobanı ve kralı olan Tanrı, büyük kralların sağ kolu olduğu gibi kutsal birlikteliğin görevini yüklenip bu görevde aracılık yapacak olan kendi doğru aklı, ilk doğan oğlunu mahlukata yönetici/ denetleyici olarak atamıştır.[364]

Tanrı adamı: Tanrı fani değil ebedidir ve bu Tanrının aklı olan Tanrı adamı da kaçınılmaz olarak ebedidir (Aphthartos).[365]

---

356. Leg. All., III, 175; Mig., 6.
357. Leg. All., I, 43; Confl., 146.
358. Plant., 18.
359. Confl., 147.
360. Quis Her., 206.
361. Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 109-110.
362. Mig., 6; Cher., 36.
363. Sac., 51.
364. Agr., 51.
365. Confl., 41.

Kurtarıcı: Philo, insanın dünyaya, isteklerinin mahkumu bir şekilde susuz olarak düşüşünden bahsettikten sonra bu durumun, Tanrının hakiki hikmetinin onların üzerine yağıncaya ve değişmiş ruhlara değişmez suyu içirinceye kadar devam edeceğini[366] belirtir. Nitekim insanların ruhuna girerek tövbe etmelerini ve böylece kurtuluşa ermelerini Logos sağlamaktadır.[367] Musa, İsrailoğullarına 'mann'i getirince onlar, 'bu da ne?' diye sorarlar.[368] Philo'ya göre metinde 'bu da ne?' denilen şey, '*Tanrısal yiyecek* olan Logos'tur.[369]

Tanrıdan sonra ikinci olması: Philo, en temel küllinin Tanrı olduğunu zikrettikten sonra ikinci sıraya Tanrının kelamını koyar ve bunların dışındaki şeylerin, sadece sözde olduğunu ve henüz var olmamış şeylerle aynı mesabede bulunduklarını[370] belirtir. Philo, Tekvin'in 31:13 metninde geçen ve LXX'de olmakla beraber günümüz Türkçe tercümesinde yer almayan 'Ben sana Tanrı makamında görünen Tanrıyım'[371] cümlesini yorumlarken 'ton theon' (the God) ile 'theos' (God) arasında bir ayrım yapmaktadır.[372] Bu bağlamda Logosu, 'theos'[373] yani tanrı şeklinde adlandırmaktadır.

İkinci Tanrı: Hiçbir ölümlü, en yüce Varlık ve evrenin Babası olanın benzerinde yaratılmamıştır. Ancak Tanrının Logosu olan ikinci Tanrı (devteros Theos) suretinde yaratılmıştır.[374]

Suretinden insanların yaratıldığı model/arketip: Philo, birkaç yerde bu noktayı öne çıkartır. Ona göre insanlar, yeryüzünde yaratılmışlar içindeki ebedi ve kutsal olan ideaya en çok benzeyendir.[375]

Tanrının fiili: Kelam olarak ortaya konulan Logos, 'Onun Logosu, Onun eylemidir'[376] ve 'Tanrının söylediği her şey söz değil;

366. Leg. All., II, 86.
367. Quod Deus., 134-135; Quis Her., 63-64.
368. Çıkış, 16:15.
369. Leg. All., III, 173; Fug., 137.
370. Leg. All., II, 86.
371. http://www.ccel.org/bible/brenton/Genesis/31.html (13.11.2007). I am the God that appeared to thee in the place of God.
372. Som., I, 229.
373. Som., I, 230.
374. Quaest. In Gn., II, 62.
375. Abr., 8-11; Decal., 134; Det., 22; Opl., 139; 146; ayrıca krş.: Quaest. In Gn., II, 62; Confl., 147.
376. Sac., 65; Mos., I, 283.

gözlerin saptayabileceği eylemlerdir'[377] şeklinde de ifade edilerek söz ile eylem birleştirilir.

Karşıtları bölen: Dünyadaki her şeyin birbirlerine karşıt/zıt olmalarına rağmen (ağır-hafif, yaş-kuru, sıcak-soğuk, canlı-cansız, erkek-dişi gibi) eşit bir şekilde ikiye bölündüğünü belirten Philo, bu bölme işini, Logos'a yükler.[378] Nitekim ona göre Logos, kesici/bölücü olup bu işlemi yapmaya kesintisiz bir şekilde devam eder.[379]

Karşıtların harmonisini sağlayan: Her şey her ne kadar zıtları ile birlikte yaratılmış ise de bu, bir kaosun olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu zıtlar, Logos tarafından sessiz harflerin içindeki sesli harfler gibi bir ahenk içinde yerleştirilmiştir.[380] Philo öncesi dönemin önemli kişiliklerinden biri olan Aristobulus, bu harmoniyi doğrudan Tanrı'nın kendisine atfeder.[381] Bu bağlamda Philo'nun yorumu, Helenistik-Yahudi çizgisindeki dönüşümün işaretlerinin belirmesi açısından önemlidir. Ayrıca Philo bazen tabiatin yasası ile Logosu eş anlama gelecek şekilde de kullanır.

Soyut mu yoksa somut bir varlık mı? Philo'nun düşüncesindeki Logos'un konumu ile ilgili şöyle bir soru sorulmaktadır: O, Logos'u, gerçekliği ve aşikar özü olan bir varlık mı saymakta yoksa soyut bir şey olarak mı düşünmektedir? Bu konuda iki görüşü de destekleyen argümanların olması dolayısıyla araştırmacılar arasında farklı bakış açıları vardır. İlk olarak Philo'nun, Logos'u bir kişilik olarak ele aldığını belirtmek gerekir. Çünkü Tanrının oğlu, ilk doğan gibi bir isimlendirmeler, bu bağlamda yorumlanabilir. Ancak aynı zamanda tamamen metafizik bir kavram olarak işlendiği de görülmektedir. Bu açıdan bir geçiş sürecinden bahsetmek belki mümkündür. İlk bölümde belirtildiği üzere Philo öncesi çizgide Hikmet'in (Sophia), hemen hemen somut bir varlık gibi algınabilecek kavramlar üzerinden aktarıldığını gördük. Bu bağlamda Philo'nun en temel rolü, Hikmet'i Logos ile birleştirmesi olsa gerektir. Çünkü ileride görüleceği üzere

---

377. Decal., 47.
378. Quis Her., 133-148; 236.
379. Quis Her., 130.
380. Plant., 10.
381. Eusebius, **Preparation for the Gospel,** VIII, 10: 377, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_08_book8.htm (24.4.2007).

Hikmet ve Logos bazen birbirlerinin yerine kullanılabilecek şekilde ortaya konulmuştur. Bu sürecin ardından soyut ve metafizik bir kavram olan Logos'un, insani bir takım sıfatlarla da ilişkilendirilmesi, bir sonraki sürece dair kökler olarak algılanabilir. Tanrının adamı, ilk doğan, ilk oğul, Tanrının sureti[382] gibi nitelendirmeler, açılımın yönünü göstermesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim bazı araştırmacılar, belirtilen sıfatların yanında göksel insan ve dünyevi insan arasındaki ayrımın da bu noktada önemli olduğunu zikrederler. Buna göre Tekvin 1:27'de bahsedilen ve arketip olan insan ile Tekvin 2:7'deki beden ve ruhtan oluşan insan farklıdır ve Logos, birinci metindeki insanı temsil etmektedir. Philo ve Helenistik Yahudi tefsircileri için bu aşama düşünülemez bir konsept iken özellikle Philo'nun, göksel insan ile Logos'u birbirine yaklaştırarak açıklaması, ondan sonra gelenler için kıyastaki 'orta terimin' oluşmasına yardımcı olur.[383]

'Hiçbir ölümlü, en yüce Varlık ve evrenin Babası olânın benzerinde yaratılmamıştır. Ancak Tanrının Logosu olan ikinci Tanrı suretinde yaratılmıştır'[384] diyen Philo, Tanrının suretinde yaratılmayı bir insana tahsis etmez. Fakat bir süre sonra Hıristiyanlıkta görülecek olan 'İsa'nın, Tanrının suretinde' yaratıldığı iddiası, temelini buralardan almış gibidir.[385] 'Philo'nun aklında, Musa gibi tarihsel figüre inkarne olmuş bir Logos düşüncesi yatıyor olsa da Hıristiyanlık'taki Nasıralı İsa'nın konumuna benzer bir kişileştirme yoktur' diyen Williamson'a göre Philo, 'her ne kadar Musa'yı Tanrısallaştırılmış bir boyutta anlatsa da onu, inkarne olmuş Logos olarak zikretmez'.[386]

A- Musa ve Logos ilişkisi

Philo için en önemli figürlerden biri, Musa'dır. Nitekim onun yaşamı hakkında iki kitap yazması, bunu göstermektedir. Ona göre Musa, kral, yasa koyucu, baş haham, peygamber (kahin), en

382. Confl., 40-41, 62-63, 146-147.
383. T.H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, **Catholic Biblical Quarterly**, 52, 1990, s. 267.
384. Quaest. In Gn., II, 62.
385. Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 118; Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 134.
386. G.H.C. Macgregor-A.C. Purdy, **Jew and Greek: Tutors unto Christ**, Edinburgh, 1959, s. 155; Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 117-118.

yüksek bilgeliğe ve erdeme sahip kişidir.[387] Doğumundan itibaren Tanrı tarafından sevilen ve öğretilen Musa, insanların en mükemmeli[388] olup yaptığı davranışlarda günah diye adlandırılacak herhangi bir fiil yoktur. Çünkü Musa bilgeliğinin kaynağını, Tanrı'dan alır.[389] Bu noktada akla şu soru gelir: 'Acaba Musa, tüm bilgeliğin kökeni olan Logos'un bir inkarnasyonu mudur?'. "Herşeyin Babası ve Yaratıcısı ile olan bu üstün münasebeti dolayısıyla Musa, tanrı adını hak etmiyor mu? Çünkü o, tüm topluluğun tanrısı ve kralı diye isimlendirildi ve Tanrının içinde bulunduğu koyu karanlığa[390] girdi"[391] söylemi, Philo'nun Musa'yı sadece Tanrıya has olan 'ho Theos' lafzı yerine 'Theos' sözcüğüyle adlandırdığını gösterir. Musa'nın ölümünden bahsederken de 'Tanrı, bilge insanları, yanına alır ve onlara dünyevi bir takım zenginlikler yerine her türlü bedeni üstünlüğün üstesinden gelme hakimiyetini sağlayan tanrılık vasfını verir'[392] pasajı, Philo'nun Musa'yı nasıl algıladığı yönünde önemli ipucu verir. Philo'nun ona böyle bir isim vermesinde 'Bak, seni firavuna karşı Tanrı gibi yaptım'[393] metni kayda değerdir. Bu pasajlarda, Musa'nın, Tanrının yönetici ve yaratıcı güçleriyle ilintilendirilerek aktarılması da gözden kaçmayan bir diğer fenomendir. Yine 'Baş haham Kutsalın en kutsalına girdiğinde artık bir insan olmayacak'[394] cümlesi, Philo tarafından farklı yorumlanır. Ona göre eğer buradaki kişi, insan değilse Tanrı mıdır? Musa'ya böyle bir ad

---

387. Mos., II, 3, 292.
388. Ebr., 94.
389. Leg. All., III, 140-141; Gig., 47; Spec. Leg., IV, 175.
390. Çıkış, 20:21.
391. Mos., II, 158.
392. Sac., 8-10. Musa'nın 'tanrı' olarak isimlendirildiği bir diğer pasaj da Mut., 125-129'da bulunmaktadır. Ayrıca bir başka yerde 'Musa, çadırını uzak bir diyara kurdu' ifadesi, onun bedeni hazlardan uzaklaştığını gösterir ve bu uzaklaşma sonucunda 'Ben ki Var Olanım' ile karşılaşır. Philo'ya göre bu çadır, erdemi gösterir. Bu bağlamda tanrı olarak isimlendirilmesi de gerçek anlamda değil sadece adet olduğu üzeredir' (Det., 159-162) diyerek sadece, Tanrının gerçek anlamda erdemli olduğu, insanların ise ona benzemeye çalıştıkları noktasında bu olayı alegorik bir şekilde yorumlar.
393. Çıkış, 7:1.
394. Levililer, 16:17. Bu bağlamda Philo'nun, baş hahamlığı Logos ile ilişkilendirdiği ve kozmik-mistik bir sembolizm olarak işlediğini ifade etmek gerekir. Geniş bilgi için bkz.: Jean Laporte, *The High Priest in Philo of Alexandria*, **SPhA**, III, Georgia, 1991, s. 71-82.

veremeyeceğini söyleyen Philo, 'Theos' teriminin, Tanrı tarafından Musa'ya yakıştırıldığını ancak onun ne tam olarak Tanrı ne de tam olarak insan olmadığını, bu iki uç noktaya sınırdaş olduğunu[395] dile getirir. Ayrıca Musa'yı bilen kişilerin, bir süre sonra 'onun bedenindeki aklın, nasıl birşey olduğu ve bunun bir insan mı yoksa tanrısal bir akıl mı yahut bu ikisinin karışımı bir şey mi olduğu noktasında hayrete düştüklerini'[396] de belirtir. Bu açıdan Grekçedeki 'ho' yani 'the' edatı olmaksızın Logos'a da 'Theos' sözcüğünün ad olarak verildiğini unutmamak gerekir.

Musa ile Tanrısal Logos arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünen Philo, 'Rab çobanımdır, eksiğim olmaz'[397] metninde geçen çobanı, insanları, maddi ve dünyevi şeylerden uzaklaştıran Tanrısal kelam[398] olarak yorumlar. Nitekim Musa da insanları maddenin esaretinden kurtaran bir role sahiptir. Buna göre Musa'nın, yasa koyucu Kelam/Logos[399] olarak isimlendirilmesi, Philo açısından çok uygun bir hale gelir. Köle ile özgür kişi arasındaki farka dikkat çekerken Musa'nın, Tanrıyı seven ve yalnızca O'nu gözeten kişinin, artık bir insan değil; insanların Tanrısı[400] dediğini belirten Philo, günahsızlık, sadece Tanrıya has bir özellik olmayıp belki de Tanrıya benzeyen insanların da buna sahip olabileceğini[401] dile getirir. İşte bu metinde geçen 'Tanrı gibi' (theios aner) sözcüğü, Musa'ya atfen söylenmiştir. Bu sözcük, bir süre sonra Hıristiyan teolojisinde İsa'yı ve yaptıklarının bu bağlamda değerlendirilmesi için kullanılagelecektir. Tanrının isimlendirilemeyeceğini düşünen Philo, Logos'un bir takım adlara sahip olduğundan bahseder. Nitekim 'baş melek' olarak nitelendirdiği Logos'un, 'Tanrının gönderdiği kehanetleri açıklarken, Musa; insanlara dua edip kutsarken, Tanrı adamı ve küfranlarından dolayı Mısır'ın karşı karşıya kaldığı cezalandırılma esnasında da Firavun'un Tanrısı'[402] gibi isimlere sahip olduğunu belirtir. Burada Musa ile Logos'un nasıl bir irtibatı olduğu açıkça görülür.

---

395. Som., II, 189.
396. Mos., I, 27.
397. Mezmurlar, 23:1.
398. Mut., 115.
399. Mig., 23.
400. Quod Omn. Prob., 43-44.
401. Virt., 177.
402. Mut., 125.

Questions and Answers on Exodus adlı eserde Musa şöyle aktarılır: "Sadece en mükemmel, Tanrıya yakışır bir yazgısı olan peygamberî bir akıl Tanrıya yaklaşır... 'sadece Musa, Sina Dağı'na gelecek' denilmesi doğaldır. Çünkü peygamberî akıl Tanrısal ilhamı aldığında ve Tanrı ile dolduğunda hiçbir şeyle karışmamış monad haline gelir. Fani olan herşeyi arkada bıraktığı için Tanrıya sadece o gelebilmiştir. Tanrısal bir yapıya dönüşmüştür ki ancak böyle bir kişi, Tanrıya yakın ve hakiki anlamda Tanrısal olabilir".[403] Ayrıca Musa'nın, Tanrıyla buluşmasının aktarıldığı pasajları yorumlarken, 'ikili yaratılış' diye bahsettiğimiz örneklemi, Musa'ya şöyle uygulamaktadır.

> '[Musa'nın] dağa yanlız çağrılması, birinciden daha iyi olan ikinci doğumudur. Birinci doğum bir beden ve fani ebeveynler aracılığıyla olmuşken; ikincisi saf ve basit ruhun egemenliğiyle gerçekleşmiş, bir şeyin mahsulu olmak yerine hiçbir şeyin dahli olmadan yani bir anneden değil, herşeyin Babası olan babadan meydana gelmiştir. Böyle bir Tanrısal doğum gerçekleşmiştir. Yedinci gün çağırılmasının sebebi de dünyevi bir beden ile yaratılmış olan ilk doğanın aksine, bahsi geçen doğum eterden oluşup herhangi bir bedene sahip değildir. Bundan dolayı dünyevi insanın doğumu altıncı gün iken; diğerinin doğumu yedi ile açıklanmıştır'[404].

Bu pasaja göre Musa, Tanrıyla görüşmeye çıktığında bedensiz bir şekilde yeniden doğmuş ve bu doğumda, bedenli doğum, bedensiz doğuma öncülük etmiştir. Bu husus oldukça hassastır, çünkü Hıristiyanların İsa'ya biçtiği rolün, Philo tarafından her ne kadar müşahhaslaştırılmasa da Musa için ortaya konulduğu aşikardır. Bu bağlamda I. Korintoslular'daki 'doğal beden olduğu gibi ruhsal beden de vardır. Nitekim şöyle yazılmıştır: İlk insan Adem, yaşayan bir can oldu. Son Adem ise yaşam veren bir ruh oldu. Önce ruhsal olan değil, doğal olan geldi. Ruhsal olan sonra geldi. İlk adam yerden, yani topraktandır. İkinci adam, göktendir... Bizler, topraktan olana nasıl benzer idiysek, göksel olana da benzeyeceğiz'.[405]

---

403. Quaest In. Ex., II, 29.
404. Quaest. In Ex., II, 46.
405. I. Korintoslular, 15:44-49.

B- Sophia ve Logos ilişkisi

Sophia/Hikmet ile Logos arasındaki ilişki çok komplike bir tarzda ortaya konulur. Kutsal Kitap'ta hikmet ile ilgili çok sayıda referans vardır:

'Yeri kuvveti ile yarattı; dünyayı hikmeti ile pekiştirdi ve gökleri anlayışı ile yaydı'[406], 'Ya Rab, işlerin ne çoktur! Onların hepsini hikmetle yaptın'[407], 'Rab, hikmeti verir'[408], 'Hikmet dışarıda yüksek sesle bağırır'.[409]

'Hikmet çağırmıyor mu? Ve anlayış sesini işittirmiyor mu? Yol kenarındaki yüksek yerlerin başında, yolların birleştiği yerde o duruyor...'[410], 'Rab yolunun başlangıcında Kadim işlerinden evvel beni teşkil etti. Dünya var olmadan evvel, başlangıçta ezelden ben dikildim'[411].

Hatta Philo'nun dönemine kadar hikmet ile vahyedilmiş Yasa'nın[412] ve Tanrının kelamının[413] özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Ancak İbranice *hokmah*tan (hikmet), Philo'nun Logos'una geçişin izlerini tam olarak ortaya koymak zordur. Fakat Philo öncesi hokmah'ın, Tora ve Logos ile özdeşleştirilmeye başlandığı görülmektedir. Nitekim Sophia, Platon'un *Philebus*[414] diyaloğunda da akıl ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.[415]

Hikmeti, Tanrının arketip ışığı ve güneşi de bu ışığın kopyası[416] olarak tanımlayan Philo'ya göre o, Tanrının bir sıfatı olması yönüyle ebedidir. [417] Tüm hikmetin membası olan Tanrının da kendine özgü bir bilgeliği vardır.[418] Tek hakîm Tanrının kendisi-

406. Yeremya, 10:12.
407. Mezmurlar, 104:24.
408. Süleymanın Meselleri, 2:6.
409. Süleymanın Meselleri, 1:20.
410. Süleymanın Meselleri, 8:1-2 vd.
411. Sülaymanın Meselleri, 8:22-23.
412. Sirak, 24:23 vd.
413. Bilgelik, 9:1-2.
414. Plato, **Philebus**, 30 c, s. 267.
415. Wolfson, **Philo**, I, s. 255; Sandmel, *Philo Judaeus*, **ANRW**, II, 21.1, s. 33.
416. Mig., 40.
417. Quod Deus., 92.
418. Leg. All., II, 87; Quod Deus., 92.

dir.[419] İnsanlar, Tanrının hakiki hikmeti üzerlerine yağıncaya ve değişmiş ruhlarına değişmez şifa suyu gelinceye kadar[420] bu dünyadaki düşmüşlük konumunu devam ettirirler. Külli erdem, kaynağını Tanrının hikmeti olan Aden'den alır ve Logos'un olduğu gibi Hikmetin de babası[421] ve kocası,[422] Tanrıdır. Hikmet, kainatın annesi ve bakıcısıdır[423]. Logos, Tanrının oğlu iken; Hikmet, Tanrının kızı ve aynı zamanda ruhların öğrenmesini sağladığı için Babadır.[424] Dünyanın yaratılmasında Logos için aracı terimi geçerken Hikmet'in fonksiyonu anlatılırken anne kelimesi tercih edilir.[425]

Logos ile Sophia, görüldüğü üzere bazen Tanrının bir sıfatı olarak kullanılıp onun özü ile aynileştirilirken; bazen dünya yaratılmadan önce Tanrı tarafından yaratılmış gerçek ve maddi olmayan bir varlık olarak ortaya çıkıyor. Philo, Logos'u, dünyada hazır ve nazır/içkin bir şekilde betimlerken, Sophia'yı da hemen hemen aynı bağlamda kullanır. Musa'nın yasaları ile Logos ve Sophia, özdeşlik taşıyacak kadar yakındır.

Philo, bir yerde Üst Tanrısal Logos'un, Sophia'nın kaynağı[426] olduğunu söylerken akabinde de Sophia'nın, Tanrısal Logos'un annesi olduğunu belirtir.[427] Logos, Sophia'dan bir nehir gibi akar.[428] Buradaki tezat, Sophia'nın kaynağı olan Üst Logos ile ondan türeyen alt Logos arasındaki karşıtlıktan kaynaklanıyor gibidir. Aslında Alt Kozmik Logos olarak söylenilebilecek bir kavram, Philo için çok önemli değil ve onun sisteminde çok da merkezi konumda bulunmamaktadır. Logos, Sophia'dan türemiş veya Sophia, Logos'tan çıkmıştır şeklinde bir kullanım çok da yanlış değildir. Çünkü bu iki kavram hemen hemen özdeştir.[429]

---

419. Mig., 134; Sac., 64; Fug., 47; Congr., 114.
420. Leg. All., II, 86.
421. Leg. Alll., I, 64.
422. Cher., 49.
423. Ebr., 31; Leg. All., II, 49; Det., 54.
424. Fug., 50-52.
425. Fug., 109; Det., 54.
426. Fug. 97.
427. Fug. 108 vd.
428. Som. II.242, 245.
429. Goodenough, **By Light, Light**, s. 23.

Stoacılıktaki ve Yeni Pisagorculuktaki Dölleyici yani *spermatikos Logos* anlayışını da Philo'da görmek mümkündür.[430] Logos'a ulaşmak isteyen kişinin, ilk olarak temel eğitimi alması gerektiği temasının işlendiği İbrahim, Sara ve Hacer tiplemesi, Logos'un spermatikos görevine denk düşer. Ona göre bilgeliği arayan İbrahim (akıl), ilk olarak Sara'nın (bilgelik) yanaşması Hacer (temel eğitim) ile ilişkiye girmelidir. Tıpkı Penelope'de[431] olduğu gibi erdemi isteyen kişi, ilk olarak temel eğitimi almalıdır.[432] Akıl ile erdemin birleşmesi, cinsi münasebette bulunmaya benzer tarzda ortaya konulur. Philo, bu analojiyi Tanrıyı-evreni ve insanı da içine alacak şekilde genişletir ve evrenin babası olan Tanrının, bilgeliği arayan herkesi 'döllediğinden'[433] bahseder. Dişil olan insan ruhunun (psyche) meşru kocası, orthos logos (doğru akıl) yani Tanrının Logos'udur. Ruh ve Logos, meşru bir evlilik yapar.[434] Böyle bir evliliğe katılan kişi, -aynen karı-koca arasındaki ahitleşmede olduğu gibi- kendini bilgeliğin uygulamalarına teslim etmelidir. Eğer ruh bilgeliğe kendini teslim etmez veya Logos ile evlenmez ise bedenin içine inkarne olmadan önceki mekanına geri dönemez. Bu evlilik, ruhun kurtuluşu

---

430. Quis Her. 119; Leg. All., III, 150. 'Logos spermatikos' şeklindeki tanımlamanın geçtiği bu iki pasaj önemlidir. Çünkü bunlarda Philo, logos spermatikos'u, 'maddi ve manevi yaşamın prensipleri ve yaratıcısı olan aşkın logos' ve 'insanın aklı' anlamına gelecek şekilde yorumlar. Stoacıları, maddeye ve bizzat varlığın kendisine yaptıkları vurgu nedeniyle 'Nominalist' (yani küllilerin varlığını kabul etmeyen) olarak gören Goodenough, 'her ne kadar Stoacılar, bir köpek idesinin bulunduğunu inkar edip sadece tek tek köpeğin varlığını kabul etseler de köpeğin, yine bir köpek doğurduğunu gördüler ve bundan dolayı bu oluşumu, *logos spermatikos* terimiyle ifade etmeye çalıştılar' der. Ayrıca Stoacıların 'her bitki ve hayvanda bir *merkez* bulunduğunu ve *pneuma*'nın buradan çıktığını' iddia ettiklerini de dile getirir. Hatta bazı noktalarda, *logos spermatikos* teriminin, sembolik anlamda Tanrı'yı ifade etmek için de kullanıldığından bahseder. (Goodenough, **The Theology of Justin Martyr**, s. 16-17).
431. Homeros, **Odysseia**, (terc.: Azra Erhat-A. Kadir), Istanbul, 1970, s. 387-397. Penelope, Homeros'un *Odysseia* destanında anlatılan Odysseus'un sadakatiyle ünlü eşidir. Burada, Penelope ve Odysseus'un ayrılmalarından sonraki süreçte tüm zorlukları alt ederek tekrar bir araya gelmeleri konu edinilir. Bu zorluklar, onların gelişmesi için bir takım temel eğitim algılanır.
432. Congr. 9-12, 23. Benzer bir alegorik yorum için bkz.: Diogenes Laertius, **Lives of Eminent Philosophers**, II, 79-80, (terc.: R.D. Hicks), (Loeb Classical Library), Harvard, 1959, s. 209.
433. Det. 147. Bkz. Somn. II, 237.
434. Congr. 59; Somn. II, 234; Post. 78-79;

için kesinlikle gereklidir.[435] Evlilikteki birleşme, iki bedenin bir araya gelmesi iken erdem ile gerçekleşen birliktelik, arınma (katharsis) ve kemale erme (arete) amacında olan iki düşüncenin bir araya gelmesidir.[436]

Logos ile ruh arasındaki kutsal evlilik temasının orijini hakkında *Corpus Hermeticum I*'da geçen Tanrının Oğlu veya eril Logos, dünyanın yaratılması için İlk Işıktan aşağı doğru inip dişil olan yeryüzü ile ilişkiye girmesi kaynak olarak gösterilir.[437] Ayrıca nous ile pysche arasındaki evlilik konusunda Pisagor'un şöyle dediği aktarılır: 'Ruh ile Nous'un evlenmesi kutsaldır ve bu evlilik hakiki ışıkta kutlanılırken; bedensel birleşme tamamen saf olmayan ve karanlık bir yerde vücut bulur'.[438]

Görüleceği üzere hem yaratma hem de kosmozun yönetilmesi noktasında Tanrının bir aracısı olarak ortaya konulan Logos, bazen bağımsız bir varlık gibi gösterilirken bazen de Tanrının bir vechesi şeklinde ortaya konulmaktadır. Onun bu şekilde bir duruş sergilemesinin arkasında bir taraftan Yahudilik'teki Tanrının birliğine dair vurgu ile Grek düşüncesindeki Tanrının aşkınlığı ve içkinliği arasındaki hiyerarşinin göz önüne alınmaya çalışması yatıyor olabilir.[439] Nitekim Philo için aracı olarak algılanan varlıkların, bir mimarın zihnindeki şehir planında[440] olduğu gibi sadece Tanrının düşüncesinde varlıkları vardır. Bu aracılar, sonlu varlıklar mevzu bahis olduğunda Tanrısal bir yöne sahipken; dünya ile ilgili ilişkileri yönüyle bağımsız olarak algılanmaktadır.

Zekeriya Kitabı'nda 'işte Dal diye adlandırılan adam! Bulunduğu yerde filizlenecek ve Rabbin tapınağını kuracak'[441] şeklindeki cümlede geçen 'dal' kelimesinin ruh ve bedenden oluşmuş bir kişiye isim

---

435. Det. 149.
436. Abr. 100-101.
437. **Corpus Hermeticum**, I, 9. Aktaran: Cleave, **Plato and Jesus**, s. 223.
438. Henry Chadwick, **The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics**, Cambridge, 1959, s. 59. Aktaran: Cleave, **Plato and Jesus**, s. 224.
439. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 9-10; Joseph Campbell, **The Masks of God Occidental Mythology**, London, 1974, s. 253.
440. Opl., 20.
441. Zekeriya, 6:12.

olarak verildiğinde çok garip duracağını, fakat Tanrının suretinden zerre kadar farkı olmayan manevi biri için düşünüldüğünde ise bunun çok uygun[442] bir adlandırma olacağını belirten Philo, ilk oğulu böylece tanımlayabileceğini söyler. Eski Ahit'te belirtildiği üzere Yahudiler çölde bulundukları sırada su sıkıntısı çeker ve Tanrı onlara, bir kayadan su çıkartır. Bu olayı aktarırken Philo, burdaki kayadan kastın Tanrının bilgeliği[443] olduğunu söyler ki onun için Logos ile Tanrının bilgeliği birbiri yerine kullanılan kelimelerdendir. Böylece Philo, çölde suyun çıktığı kayayı, Logos olarak yorumlar. Bu açıdan Hıristiyanlar için kaya'nın, İsa ile özdeşleştirildiğini ileriki bölümlerde ortaya koyacağız.

Mitoloji ile Hikmet arasında fark ve hatta tezat olduğunu savunan Philo, mitolojiyi hikmetin zıddı olan safsata; hakikatin karşısındaki yalan/sahte şeklinde tanımlar.[444] Mitolojiler, hakikatle uyuşmayan mitik uydurmalar[445] ortaya atar ve onlarda anlatılan tanrılar, hinlikle icat edilmiş olan mitlerdir.[446] Bu türden mitoloji üretenlerin, hayatımıza yalan yanlış şeyler bulaştıran ve doğruluğun sınırlarını kovuşturan[447] kişiler olduğunu aktarır. Mitolojik varlıkların, mitolojinin dışında varlıkları olmayan yaşam formları[448] olduğunu belirtir. Mitolojistler, Tanrıya benzer varlıklar üretmelerinden dolayı dinsiz/kafir kimselerdir.[449] Mitoloji, erdemin değil; zevkin türeticisidir.[450]

IV- PHİLO'DA MİSTİSİZM ANLAYIŞI

Philo'yu, ilk planda manevi bir lider ve hatta mistik diyerek tanımlayanlar[451], onun böyle bir yöneliminin kesinlikle samimi ve hatta pratikte uyguladığı kanaatini ileri sürerler. Kendi hayatında da

---

442. Confl., 62.
443. Leg. All., II, 86.
444. Praem, 2, 8.
445. Post. 15, 52.
446. Praem, 28, 162.
447. Aet., 21, 56.
448. Spec. III, 8, 45.
449. Quod Deus, 12, 59.
450. Sac. 5, 28.
451. Mondesert, *Philo of Alexandria*, s. 897; Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 71.

görüleceği üzere Philo için mistik bir hayat sürmek, gündelik hayattan tamamen uzaklaşmak anlamına gelmez. Böyle aktif bir mistisizmi öne süren Philo için insan ve Tanrıya ulaşma arasındaki yolun niteliği nasıldır?

'Hayatın dini tefekkür (contemplative), aktif ve haz olmak üzere üç yolu vardır ve bunların en iyisi, en mükemmeli, dini tefekkürdür'[452] diyen Philo, temel anlamda mistik bir düşünceyi böylece öne çıkartır. Burada akla şu soru gelmektedir: Acaba Philo'nun kendisi böyle bir tecrübe yaşamış mıdır? Philo'nun yaşamı mevzu bahis olduğunda onun durumuna dair bilgiyi yine ondan elde etmekteyiz.

> Bir zamanlar kendimi felsefeye ve dünya ile onun içindeki şeyler üzerinde tefekkür etmeye adamıştım. Entelektüel sezginin, mükemmel, arzulanan ve kutsal meyvelerini hasat ettim. Durmaksızın beslendiğim Tanrısal ilham ve doktrinlerin içinde yaşıyordum. Hiçbir aşağı ve basit düşünce içine girmedim. Şöhretin, zenginliğin veya bedensel zevklerin peşinde yuvarlanmadım. Ruhun kesin bir ilhamıyla kendimi yukarıda görüyordum. Güneşin ve ayın bulunduğu yerde ikamet edip tüm gök ve evrenle birleşmiş durumdaydım. İşte o zaman yukarıdan, gökten aşağıya doğru bakıyordum. Aklımın gözü, gözetleme kulesinden etrafı süzüyordu. Dünyadaki her şeyin anlatılamaz tefekkürünü görüyordum. İnsana saldıran her türlü kötü şeyden kendimi kurtardığım için mutluluk içindeydim. Ne yazık ki kötülüklerin en iğrenci olan haset beni bekliyordu... ve beni toplumsal politikayı korumak gibi uçsuz bucaksız bir denizin içine attı.[453]

Philo burada kendisinin yaşamış olduğu tefekkürün boyutları hakkında bilgi verirken; tefekküre dalmış bir kişinin nasıl bir hayat ve bakış tarzının olduğuna dair konuları da dile getirmektedir. Dünya ve onun tabiatı ile ilgili düşünmek, Tanrısal ilhamın içinde olmak, basit arzuların peşinden koşmamak ve olayları dışarıdan görebilmek, en azından burada ortaya konulduğu şekliyle 'tefekküre' dahil meselelerdir. Son cümlede bahsettiği üzücü olay ise İskenderiyeli Yahudilerin başına gelen politik baskı neticesinde hayatının son dönemlerinde delege başı olarak Roma'ya (MS. 37-40) gitmesidir.

---

452. Quaest. In Gn., IV, 47.
453. Spec. Leg., III, 1-3.

Tanrıyı algılamada derin tefekkür sonucu elde edilen bir tecrübeyi öne çıkartan Philo, bunun için bir takım şartların olması gerektiğini söyler. Orphic[454] bir nosyon olan meşhur *soma-sema* (beden-mezar) analojisinin, Philo tarafından da kullanıldığı aşikardır. Beden, ruh için bir hapishane olup onun sınırlamalarından kurtulmak gerekir.[455] Philo, *Allegorical Interpretation* adlı eserinin I. kitabında bu düşünceyi şöyle aktarır:

> Bu noktada Musa'yı takip eden Heraclitus, harika bir söz söylemektedir: Biz yaşarız, onlar ölür; onlar ölür biz yaşarız. O bununla şunu kastediyor; biz yaşarken, ruh ölüdür ve biz, mezarlığa konulmuş bir ceset gibiyiz. Ancak biz ölmeliyiz ki ruh, kendine uygun bir hayat yaşasın ve bedenden kurtulsun.[456]

Başka metinlerde de bedeni, mezar[457] olarak tanımlayan Philo, insanın, kirli bir ev olan bedenden[458] kurtulmasını salık verir. Hatta ona göre insan, tüm ömrü boyunca bir ceset taşır.[459] Eğer insan, bunu başarırsa Yaratılmamış olanın açık bir vizyonunu görebilecektir.[460] Böyle bir aşamaya ulaşabilmek için ruhun da saf olması gerekir. Çünkü ancak böyle bir ruh, Tanrıya giden yolu aramaya koyulur.[461] Zira kötüyü-iyiye, zulmü-adalete, arzuları-yüce hislere tercih eden kişiler,[462] ruhlarını saflığa yönlendirmekte sıkıntı çekerler.

Philo'nun Tanrının varlığını bilebiliriz, fakat *ne* olduğunu bilemeyiz görüşü, onun mistisizmle ilgili fikirlerinin de temelindedir. O, Tanrıya dair i) ulvi gizemleri anlayacak seviyeye gelmemiş aklın,

---

454. Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 212.
455. Leg. All., III, 41 vd.
456. Leg. All., I, 108.
457. Confl., 177; Spec. Leg., IV, 188; Quaest. In Gn., IV, 75.
458. Mig., 9.
459. Leg. All., IV, 77. Ayrıca bir başka eserinde 'bedenden ve etten kendini arındırmış ruhların, kesintisiz olarak kainat sahnesini seyrettiklerini ve tanrısal ilhamları duyduklarını; buna karşın tamamen bedenle çerçevelenmiş bir durumdaki ruhun ise bu yükün ağırlığından dolayı başını yukarı kaldıramayacağını' (Gig., 31) ifade eder.
460. Det., 158 vd.
461. Opl., 144.
462. Quis Her., 77 vd.

görünenlerden yola çıkarak onu üç olarak algıladığı ve ii) ulvi gizemleri anlayacak seviyedeki aklın, onu 'bir' (dyad) olarak görmesi şeklinde iki türlü bilgi edinme yolunun olduğunu söyleyer. Birinci anlayış tarzının göksel merdivenle beraber adım adım yukarıya doğru yükselme biçimde gerçekleştiğini; fakat ikinci duruşun ise ışığın ışık tarafından görülmesi gibi olduğunu belirtir.[463] Philo, 'ışığın ışık tarafından veya Tanrının Tanrı sayesinde' anlaşılmasının niteliği hakkında sessiz kalır. Buna dayanarak bu formülasyonun dönemin felsefi tartışmalarında bilinen bir olgu olduğu sonucu çıkartılabilir. Tanrısal vizyona ulaşabilmek için erdem ve saf bir ruha sahip olmanın yanında en azından ilk adım olarak akıl önemli bir rol oynar. Çünkü akıl aracılığıyla 'Tanrının yarattığı şeylere bakarak, -daha alt bir nokta da olsa- bir takım gizemlere ulaşılabilmektedir'.[464] Bu tıpkı sanatkarın işine bakarak onun varlığına dair bir çıkarsamada bulunmaya benzer.[465]

Tanrıyı, ışıkların ışığı, arketipi, kaynağı şeklinde tanımlayan Philo, Tanrıyla ilgili bilgiye ulaşmada en üst seviyeyi şöyle dile getirir: 'Eğer bir kişi, O'nu algılarken akıl yürütme de dahil herhangi bir aracıya ihtiyaç hissetmiyorsa ona, Tanrının kutsal, hakiki kulu ve samimi ibadet edeni denilebilir'.[466] Buna göre hiçbir aracı olmaksızın Tanrıyı algılamak, temel hedeftir.

'Güneş batarken İbrahim, derin bir uykuya (vecd/ trans) daldı. Üzerine dehşet verici zifiri bir karanlık çöktü'[467] metni, Philo'nun dört tür vecd halini aktarması açısından önemlidir. Bunlardan birincisi, öğle vakti, körlerin karanlıkta el yordamıyla yürümesi[468] gibi zihnin zaafına neden olan ümitsiz bir hezeyandır. İkincisi, İshak'ın tir tir titremesine[469] neden olan aşırı şaşkınlıktır. Üçüncüsü,

463. Abr., 119-123; Praem., 40. Zira Platon'da geçen (Plato, **Republic**, VI, 507-509) 'güneş' teması ve Plotinus'un sonraki yıllarda ortaya koyduğu 'güneşi ancak güneşin ışığı sayesinde algılamaktayız' formülasyonunda olduğu gibi bir anlam halesinin bulunduğu dikkatleri çekmektedir. (Plotinus, **The Six Enneads**, V. 3.17, (terc.: S. MacKenna ve B.S. Page), Chicago, 1952, s. 226).

464. Mut., 3 vd.; Leg., 6; Det., 30 vd.

465. Leg. All., III, 99.

466. Praem, 43; Decal., 81.

467. Tekvin, 15:12.

468. Tesniye 28:28.

469. Tekvin, 27:33.

'Rab, Adem'e derin bir uyku verdi'[470] metninde geçtiği üzere zihnin sukunetidir. Dördüncüsü ise peygamberlerin karşı karşıya kaldığı vecd halidir. Bunların içinde en üstün olanı, dördüncüsüdür.[471] Çünkü burada peygamberler, 'Tanrıyı görürler'.[472] İşte bu husus aynı zamanda üstte belirtilen Philo'nun yaşadığı tecrübeye yakın bir durum olsa gerektir. Ancak o, konuyu burada bırakmayıp 'Musa'nın dediği üzere İlahi sevgiye sahip ve Var Olan'ın bizzat kendisine ibadet eden iyi kişiler, insanlık dairesinin dışına çıkıp insanlara tanrı olurlar'[473] der. Nitekim Çıkış'daki 've Rab Musa'ya dedi: Bak seni Firavuna Tanrı gibi yaptım ve kardeşin Harun senin peygamberin olacak'[474] pasajını, bu yönde yorumlayabilmektedir. Bunlara ilave olarak Philo'ya göre Musa'nın birçok isminin olması yadırganmaz. Çünkü Musa, kutsal söylemleri yorumlayıp öğretirken, Musa; insanlar için dua edip kutsarken, Tanrı adamı ve Mısır, yapmış olduklarının cezasını çekerken de tanrı[475] ismini alabilmektedir.

Philo'nun dile getirdiği Tanrıya yaklaşma düşüncesi etrafında ortaya konulan Harun, Patriarklar ve Musa tipolojileri, onun zihnindeki kategorileri de gösteriyor olsa gerektir. Çünkü tapınak görevini yürütüp bir yönüyle maddi dünya ile ilişkili olmakla birlikte senede bir gün de olsa 'en kutsal yere' girebilen baş hahamlık tipolojisi, en alt düzeyde de olsa çoğunluğun takip edebileceği bir seviyeyi temsil eder. İkinci aşama ise kendileri yaşayan yasa olan Patriarklar gibi davranmaktır. Bunların en üstü ise Musa'nın tecrübe ettiği Tanrıya aracısız ulaşma mefhumudur.

Temel hedefi, 'Tanrıyı görmek'[476] şeklinde ortaya koyan Philo'nun Eski Ahit'te sık sık tekrarlanan Tanrıyı işitmek anlayışın-

---

470. Tekvin, 2:21.
471. Quis Her., 249-258.
472. Quis Her., 78.
473. Quod Omn. Prob., 43.
474. Çıkış, 7:1.
475. Mut., 125 vd.
476. Tanrıyı görmek şeklinde formülize edilen söylemin, Platon ve bazı filozoflardaki öncülleri hakkında bkz.: Ellen Birnbaum, *What Does Philo Mean by 'Seeing God?' Some Methodological Considerations*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Eugene H. Lovering), Georgia, 1995, s. 542-544.

dan daha ileri gittiği aşikardır. Çünkü ona göre Musa'nın 'yalan haber taşımayacaksınız'[477] şeklindeki emri, görmeyip sadece işitmenin tamamen boş bir kuruntudan[478] ibaret olduğuna delildir. Nitekim mahkemelerde eğer gözle görülür bir delil getirilirse, bunun basit bir sözden daha etkili olacağı da buna örnektir.[479] Görmenin, duymaktan daha üstün olduğu nosyonunu, Yakup tipolojisi üzerinden şöyle aktarır: Erdemli olup erdemle lütuflandırılmış olan Yakup, (Tanrıyı tam olarak anlayabilmek için) kulaklarını gözleriyle; sözlerini fiilleriyle değiştirmeye eğilimli biriydi. Ve cömert olan Tanrı, onun zihnine basiret vermeyi istiyordu. Böylece bugüne kadar duyarak anladığı şeyleri, gelecekte açıkça görebilsin. Çünkü görme, duymaktan daha güvenilirdir... Tanrı bunun için onun ismini Yakup değil İsrail yani Tanrıyı gören olarak değiştirmiştir.[480]

'Tanrıyı görme' tabirinde ifade edilen görüş, bedenî bir bakıştan ziyade doğruyu ve yanlışı ayırabilme[481] şeklindeki zihnî bir duruma işaret etmektedir. Çünkü Tanrının tabiatını, O'nun dışında kimsenin kapsayamaması ve insanların da belirli bir yapıya sahip olmaları nedeniyle, sınırlı bir görmeden bahsedilebilir. İşte Tanrı ile insan arasındaki sınırlı da olsa bu ilişkiyi sağlayan temel iki faktör bulunmaktadır. Bunlardan birincisi insanın akıl sahibi oluşu iken; ikincisi Tanrısal lütfun sonucu olan vizyondur.[482] Bu bağlamda insanın rasyonel ve irrasyonel tabiata sahip olması ve bu ikisi arasındaki mücadelenin sürekliliği ile özgür iradenin varlığı, bu çizgiyi tamamlayıcı faktörler olmaktadır.

İnsanın böyle bir eğilim içine girmemesinde hazların peşine düşme veya düşüncedeki zayıflık gibi bir takım nedenleri gören Philo, bu tür kişileri kör[483] olarak tanımlar. Bilmek ile görmeyi birçok noktada denk gören Philo için mutluluğun başlangıcı ve sonu, Tanrıyı

---

477. Çıkış, 23:1.
478. Confl., 141.
479. Confl., 140.
480. Ebr., 82. Nitekim Philo'nun, İsmail'in, 'Tanrının işitmesi' anlamına geldiğini ve bu bağlamda 'işitmenin', görmeye oranla daha alt seviyeyi sembolize ettiğini söylemesi ilgi çekicidir. (Fug., 208; Quaest. In Gn., III, 31-32).
481. Vit. Cont., 10; Post., 168.
482. Praem., 44.
483. Quaest. In Gn., IV, 40.

görmektir.[484] İşte Tanrıyı bilip onun için çalışan kişiler, ebedi bir yaşama sahip olurken; ateistler, ruhen ölü sayılır.[485] Ayrıca bunların bir diğer ödülü de bilgeliğe sahip'[486] olmaktır. Nitekim Philo, bilgelik ile cehaleti karşılaştırırken ikincisinin tam bir duygusuzluk[487] olduğunu ifade eder.

Görüleceği üzere Philo'nun belirttiği hususta bir Tanrısal birliktelik, doğal olarak sadece çok az kişi için geçerlidir. Bu Tanrısal bir gizemdir ve en kutsal sırrı almaya hak eden sırdaşlar (üyeliğe girmiş kişiler) tarafından algılanabilir; kelimelere sıkışıp kalmış kişiler bunu kavrayamaz.[488] Bu açıdan kişinin, kendi kendini kontrol etmesi, erdemin anahtarı mesabesindedir[489] ve ideal bir tefekkür hayatı da kişinin kendini ve tabiatını keşfetmesidir.[490] Mistik bir bakış açısıyla 'Tanrıyı görmek' gibi bir nosyonu savunan Philo, mistisizm adı altında yapılan işleri eleştirmekten de geri durmaz.

> Hiçbir tahkikat yapmadan toplumsal hayatla ilgili her türlü şeyi terk ederek ün ve hazzı hor gördüklerini iddia edenleri kınamak doğrudur. Onlar sadece bunu yapıyormuş gibi görünüyorlar, fakat hakikatte bunlara hiç de hor bakmazlar. Onlar sadece pisliklerini, kasvetlerini, hoşgörüsüz ve sefil hayat tarzlarını öne çıkarmaktadırlar. Onlar bu bahaneyle her şeyin uygun olanını, tevazuyu ve sabrı seviyormuş gibi görünürler. Fakat onlar, kendilerine doğru bir şekilde bakanı, maskelerinin içine nüfuz edenleri ve zahirdeki hareketlere aldanmayanları kandıramazlar. Onlar, bu kişilerin neler sakladıklarını bilirler... Onlara şunları sormak gerek: Gerçekten diğer topluluklarla karışmamayı ve izole bir hayat sürmeyi istiyor musun? Topluluk

---

484. Quaest. In Ex., II, 51. Ayrıca Philo'nun, 'Onun bilgisine ulaşmak da mutluluğun kendisidir' (Spec. Leg., I, 345) şeklindeki cümlesinde de görüleceği üzere 'bilmek-görmek' benzer bir noktaya işaret etmektedir.
485. Spec. Leg., I, 345; Fug., 55. örneğin Tesniye'de 'Baal-peorun ardınca yürümüş olan bütün adamları Rabbin, senin arandan helak etti. Fakat siz, Tanrınız Rabbe bağlananlar, hepiniz bugün sağsınız' (4:4) metnini, Philo farklı bir boyutta yorumlamaktadır.
486. Mig., 40 vd.
487. Ebr., 162.
488. Cher., 42.
489. Vit. Cont., 34.
490. Mig., 185.

içinde yaşarken ne tür bir erdem sergiledin? Paraya tenezzül etmez misin?...[491]

Philo'nun yaşadığı dönemde hala Kinik okulunun etkisi devam etmektedir ve içinde bulunulan sefil durumu, asketizm olarak gösteren kişilere karşı sergilenmiş bir tutum olarak yukarıdaki söylem önemlidir. Ayrıca alegorik bir bağlamda ele aldığı insan tanımı da Philo'nun mistik yaşam hakkındaki görüşlerinin ortaya konulması için önemlidir. Ona göre insan, tabiatın doğru aklı (orthos Logos) olan baba ile temel eğitim olan anne şeklindeki iki ebeveynin çocuğudur. Baba, tabiata itaat edip ona göre hareket etmemizi ve apaçık olan hakikatin peşinden gitmemizi emrederken; anne, eskiden bu yana şehirlerde ve değişik bölgelerde uygulanagelen görünüşte doğru olan şeyleri takip etmemizi söyler. Buna bağlı olarak da dört çeşit çocuk oluşur. Birincisi, hem babanın hem de annenin dediğini tutarken; ikincisi bunların hiçbirine uymaz. Üçüncüsü sadece babanın sözünü dinlerken; dördüncüsü sadece anneyi dinler. Doğal olarak bu çocuklardan en iyisi birinci zikredilen yani hem babayı hem de anneyi dinleyen çocuktur. İkinci çocuk tamamen yoldan çıkmış olmakta iken üçüncü çocuk, sadece babayı dinlemesine rağmen dördüncü yani sadece anneyi dinleyen çocuktan daha üstündür.[492] Bu noktada sadece babayı dinleyen ve bir anlamda toplumun rahipleri/keşişleri olarak adlandırılan kişilerin, iyilik bağlamında ikinci sırada olması dikkat çekicidir. Onlar için sayısız ödüllerin olduğu bildirilmekle beraber hem babayı hem de anneyi dinleyen ilk çocuğun bir altında olmaları Philo'nun mistik tutumunu göstermesi bakımından önemlidir.

Tesniye'de aktarılan ve Musa'nın içinde yakıcı yılanlar, akrepler, susuz, kurak ve korkunç çölde yürümesi[493] metnini yorumlayan Philo, çölde dahi olsa insanın yılan ve akrep şeklinde sembolize edilen arzular tarafından sokulabileceğini belirttikten sonra kendisinin de bir zamanlar, derin düşünme amacıyla ıssız yerlere çekildiğini, fakat zihninin tefekkür yerine bir takım dürtülerle sokulduğunu zikreder. Ona göre temel nokta, yer değiştirmek değil; Tanrının ru-

491. Fug., 33 vd.
492. Ebr., 32-35. Benzer bir anlatım için bkz.: Decal., 107-110.
493. Tesniye, 8:15.

hun kontrolünü eline alıp yönlendirmesidir.[494] Nitekim insanları, kendini tamamen Tanrıya veya insanlara adayanlar şeklinde ikiye bölen Philo, bu ikisinin de erdemin yarısına ulaştıklarını ancak asıl erdemin hem Tanrıyı hem de insanları sevmek[495] olduğunu söylerken, aynı hakikati bir başka yönden ifade etmektedir.

Tanrıya yaklaşma ve onu görme gayreti yönünden insanları genel anlamda üçe ayırmak mümkündür: a) Kendini geliştiren, b) Kamil ve c) Ahmak. Kendini geliştiren kişi, her ne kadar Tanrı ile üst bir ilişkiye sahip olmak istese de henüz bu mertebeye ulaşmamış ve kutsal ile kutsal olmayan bir yaşamın sınırındadır.[496] Kamil diye nitelendirdiği kişiler de kendi içinde Tanrı ve onun güçlerine dair çok açık bilgi sahibi olmakla beraber açılmış olan yol üzerinde *gelişme*ler göstererek yürüyenler[497] ile Nuh, Yakup, İbrahim gibi doğuştan Tanrı tarafından kutsanmış kişiler[498] olmak üzere ikiye ayrılır. Ahmak olarak isimlendirilenler ise tamamen yanlış ve boş bir hayat süren[499] kişilerdir. Kişinin böyle anlamsız bir hayatın içine düşme nedenlerinden biri, kendi seçimiyle Tanrıdan ayrılmak istemesidir. Nitekim Kabil'e göre insan için en büyük ceza, Tanrının onu terketmesidir.[500]

Sadece bedenleri değil aynı zamanda ruhları da iyileştirmeleri veya tabiatlarının ve kutsal yasaların kendilerini yönlendirdiği biricik İyi'ye (Tanrı) ibadet etmeleri yönüyle *Therapeutae*[501] olarak adlandırılan ve Essenilere benzer yönlere[502] sahip grup, Philo için ideal

494. Leg. All., II, 84-85.
495. Decal., 108-110.
496. Agr., 160; Plant., 94; Fug., 213.
497. Quaest. In Gen., IV, 20; Quod Deus, 144-145.
498. Leg. All., III, 77-89.
499. Congr., 61.
500. Quaest. In Gen., IV, 4.
501. Vit. Cont., 2.
502. Philo, 'Essenilerden bahsettikten sonra Therapeutae adlı gruba da değinmek gerekir' diyerek başladığı eserinde onların yaşam tarzı ve düşünceleri noktasında geniş açıklamalar getirir. İkisi de mistik bir mahiyet arzeden gruplardan Esseniler ile Therapeutae arasında benzerlikler olmakla beraber bir takım farklılıklar da bulunmaktadır. Esseniler, pratik hayatla daha içli dışlı iken; Therapeutae'ya mensup olanlar daha fazla tefekküre dalmışlardır. Esseniler temelde erkek üzerine bina edilmişken; Therapeutae'ya kadınlar da girebil-

bir tefekkür hayatını temsil eder. Nitekim bu grubun bir özelliği de metnin özündeki anlamı yakalamak için derin tefekkür ve alegoriyi kullanmalarıdır.[503] Ayrıca onları, sürekli Tanrıyı hatırlamaya çalışmaları ve asketik yaşamlarıyla, hem göğün hem de yeryüzünün vatandaşları[504] olarak tasvir eder. Onlar, Var Olanı (Tanrı) görme ve mutluluğa kavuşmayı arzulamaları sebebiyle felsefi çalışmalara dalıp en kutsal şey olan tefekkürlerini, tabiatin hakikatine yönlendirmişlerdir. Bu bağlamda mülklerini çocuklarına, kızlarına veya dostlarına bırakıp kendilerini tüm sınırlamalardan kurtardıkları sahralara yönlendirirler. Bu kişiler, birçok yerde bulunmakla beraber Maryut Gölü civarında kümelenmişlerdir.

Philo, dine yaklaşımı konusunda Rabbinik Yahudilikten farklı bir tutum içindedir. Temel hedefi olan Tanrı ile mistik birliktelik[505] şeklindeki düşünce, Rabbinik Yahudilik tarafından hiçbir zaman dillendirilmiş bir amaç değildir. Philo'nun 'pneuma' ve mistik birleşme düşüncesi, ileride görüleceği üzere Hıristiyan teolojisinde önemli bir yere sahiptir. Pneuma, Tanrı tarafından insanın bedenine konulmuş özgür, yaratıcı bir nefestir. Bu ruhun en yüce kısmını temsil eder. Bu, insandaki Tanrının suretidir.[506]

V- PHİLO'DA KURTULUŞ VE AHLAK ANLAYIŞI

Kurtuluş için insanın kendini geliştirip Tanrı ile bir olmasının gerektiğini savunan Philo, insanın, Tanrısal Logos'a sahip olduğunu ve bunun bir *tohum* gibi *beslenmesi* gerektiğini vurgular. Platon'da olduğu gibi Philo'da da öne çıkan *ekmek* (speiro) ve *beslemek/büyütmek* (trepho) terimleri, kurtuluş için önemlidir. Çünkü Tanrısal bilgiye sahip olan ruhun (psyche), bir tohum gibi beslenmesi ve büyütülmesi gerekir. Mısır'dan çıkmış olan İsrailoğullarının, çölde *mann* (bir çeşit yemek) ile beslenmelerini[507] alegorik bir şekilde yo-

miştir. (Philo, **The Contemplative Life**, IX, terc.: F.H. Colson, The Loeb Classical Library, Cambrigde, 1960, s. 104).

503. Vit. Cont., 28-29, 78.
504. Vit. Cont., 90.
505. Sandmel, **Philo of Alexandria**, s. 83; Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 71.
506. Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, s. 163.
507. Çıkış, 16:13-15.

rumlayan Philo, *mann*'ın Tanrıdan gelen ebedi bilgiyi ifade ettiğini söyler.

Logos'u, Tanrısal bilgeliğin kaynağı olarak gören Philo'ya göre insan eğer maddi dünyadaki besinlerini kısar ise bu kaynaktan pırıl pırıl ve çok temiz bir besinin, onun ruhuna doğru aktığını görecektir.[508] O'nun düşüncesinde Logos, sadece bir kaynak/memba olmayıp Tanrıyı seven ruhların büyümesini (trophe) sağlayan leziz ve taze doktrinlerin aktığı bir nehirdir.[509] Zira Logos, tamamen bilgelikle dolu olup bu dünyanın değil, Tanrının nehridir.[510] Tanrısal Logos, tıpkı bir nehir gibi göğe ait filizleri sulamak için aşağıya doğru akar.[511] İnsanların ruhuna sadece Tanrı, erdemleri ekebilir. Ayrıca sadece fidanlar, meyve verebilir.[512] Bu bakımdan Tanrı, hem kurtarıcı, hem de ruhun besleyicisi ve zenginleştiricisidir.[513] Rasyonel ruhun, verimli toprağına umut tohumunu eken O'dur.[514] Ruhun beslenmesi için de gökten üzerimize yağmur yağar.[515] İnsanın ruhu, tohumunu Tanrının ektiği ve lütfu sayesinde aralıksız sağanak şeklindeki yağmurun yağması ile büyüyen bir bitki gibidir.[516] Bu noktada Tanrının kızı olan bilgelik (Sophia), öğrenmeye yönelik bir eğilim meydana getirir.[517]

Akıl (Logos) ile bilgeliğin (Sophia) birleşmesini, cinsi münasebete benzer tarzda ortaya koyan[518] Philo, bu analojiyi Tanrı-evren-insan ilişkisi ve ruhun kurtuluşunu da içine alacak şekilde genişletir. Evrenin babası olan Tanrının, bilgeliği arayan herkesi döllediğinden[519] bahseder. Ancak bu evlilik akdinde ruh, kendini erdemin kaynağı olan Logos'a teslim etmelidir. Eğer ruh bilgeliğe kendini teslim etmez veya Logos ile evlenmez ise bedenin içine inkarne olmadan ön-

508. Spec. Leg., II, 202.
509. Post. 127-128; Fug. 137-139.
510. Somn. II, 245.
511. Somn. II, 244.
512. Leg. 1.48-49. Ayrıca bk. Leg. 1.56-57.
513. Congr. 171; Fug. 67.
514. Praem. 10-11.
515. Deus., 155.
516. Plant. 93.
517. Fug. 52.
518. Congr. 12.
519. Det. 147. Bkz. Somn. II, 237.

ceki mekanına asla geri dönemez. Bundan dolayı ruhun kurtuluşu için bu evlilik ve teslimiyet kesinlikle gereklidir.[520]

Bilgelik ile öngörü/sağduyu (prudence) arasında ayrım yapan Philo'ya göre bilgelik, Tanrısal şeyler veya belirli nedenler hakkındaki bilgiyi ifade ederken; öngörü/sağduyu ise hem kişinin bireysel yaşamını hem de aile ve devlet ile olan kurallara ait bilgisidir.[521] Philo ayrıca bilgelik için Tanrıya ileten yol[522] şeklinde bir tanım da getirir. Böylece hem Tanrı hakkındaki bilgi hem de ona ileten yolu veya vesileyi bilgelik olarak isimlendirerek, Kutsal Kitabın konumuna açık kapı bırakır. Ayrıca 'Musa, çadırı aldı'[523] metnini, 'Musa, Tanrıdan şehadet çadırı ve hikmet olan Yasa'yı aldı'[524] şeklinde yorumlayarak bilgelik ile Yasa'yı özdeşleştirir. Stoacıların, felsefeyi bilgeliğin pratiği olarak tanımlamalarına binaen Philo, bilgeliği, Yasa ile özdeşleştirir ve aslında en mükemmel filozofların takipçilerinin elde etmeye çalıştığı şeyi, Yahudiler kendi yasa ve adetlerinden elde ederler[525] diyerek Kutsal Yazılarda aktarılan Yasa'nın üstünlüğünü ve bunun, kurtuluş için önemine işaret eder.

Tabi yasa'ya uygun ve Grek filozoflarının peşinde olduğu evrensel yasanın, Kutsal Kitap'ta bulunduğunu iddia eden Philo, her ne kadar temelde bunu ispat etmeye çalışsa da ahlak hakkında dönemin felsefi görüşlerinden faydalanmadan edemez. İlk olarak Musa öncesi dönemde Enok, Nuh, İbrahim, İshak ve Yakup gibi patriarkların erdemli bir hayat sürdüklerini[526] belirten Philo, bunların yazılmamış yasaya göre yaşadıklarını belirtir. Bu husus, Philo'nun kişinin, patriarklar gibi erdemli olabileceklerine dair düşüncesini göstermesi yönüyle önemlidir.

Bilginin, insanın sahip olduğu en önemli güç olduğunu düşünen Philo, sadece bilmenin kişi için çok fazla bir anlam ifade etmediğini savunur. Çünkü 'zihinde bir ışığın olması güzeldir, fakat ışığın kesilmesi iyi değildir. Çok hoş sesli bir kişi, susarsa onun sesi ona

520. Det. 149.
521. Congr., 79-80.
522. Quod Deus, 142-143.
523. Çıkış, 33:7.
524. Leg. All., III, 46.
525. Virt., 65.
526. Quod Deus., 122; Abr., 34; 275-276; Post., 35-36; Confl., 34-36; Leg. All., III, 87.

ne fayda verir? Çok güzel bir şekilde flüt çalabilen kişi, flütünü kullanmazsa bunun ona faydası nedir?... Boks, güreş gibi sporlarda çok yetenekli olan bir kişi, eğer ellerini arkasına bağlarsa ondaki bu yetenek, ona ne fayda verir?'[527] diyerek teorinin, pratiğe geçirilmesinin gerektiğini dile getirir.

'Sadece erdemin kendisi mutluluk için yeterli midir?' gibi bir soruya Philo, Stoacı düşüncede olduğu üzere olumlu cevap verir. Fakat onun temel hedefi, ahlakı içsel ve işlevsel hale getirmek olduğu için erdemin, bu şekilde âtıl duramayacağını düşünür. Ayrıca harici, bedeni ve ruhi iyiliğin birliğinin, hakiki mutluluğu getireceğini düşünen Philo, Peripatetiklerin (Meşşai) fikirlerine ters düşmektedir.[528] Erdemlerin ayrı ayrı değil, bir araya geldiğinde bir anlam ifade edeceğini, Yusuf üzerinden delillendirir.[529] *Who is the Heir* adlı eserinde ise haricî, bedenî ve ruhî iyiliğin, ayrı ayrı bir iyiliği temsil ettiğinden de bahseder.[530] Ancak burada Philo, bir önceki söylemiyle tezat içinde değildir. Ona göre her ne kadar bunlar ayrı ayrı mutluluğu sağlasa da tam bir mutluluk için üçünün birlikteliği gereklidir.

Philo, erdemleri (Sağduyu, Adalet, Cesaret ve İtidal) tek tek saymak yerine bunları bir grup olarak algılar ve Stoacıların getirdikleri tanımlarla örtüşür bir şekilde yorumlar.[531] Nitekim adalet ile ilgili ne söylenirse söylensin onun her türlü övgünün üstünde olduğunu belirten Philo, adaletin annesinin eşitlik olduğunu belirtir. Eşitlik, kapatılamaz bir ışık olup eşitsizlik de karanlığın membasıdır.[532] Pisagorcu öğretilerdeki ışık ve karanlığı, eşitlik ve eşitsizliğe bağlar ve eşitliği, Güneşin arketipi olarak sunar. Ayrıca buradaki dört rakamını da adaletin sembolü olarak gösterir.[533] Kendinden önceki erdem tanımlarından biri olan Aristocu itidal[534] kavramı, Philo için de

527. Congr., 45-46.
528. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 146-147.
529. Det., 7.
530. Quis Her., 285-286.
531. Leg. All., I, 63-65.
532. Spec. Leg., IV, 230-231.
533. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 149-150.
534. Aristo'ya göre hangi etkinliğin ifrat ve tefrit noktasında 'erdemsizlik' sayıldığı ve hangilerinin 'erdem' olarak algılandığı noktasında bkz.: W.T. Jones, **Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi**, I, (terc.: Hakkı Hünler), (Paradigma yay.), İstanbul, 2006, s. 394-401; Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 203.

önemlidir. Çünkü onun için de erdem, ne tam olarak sağa ne de tam olarak sola gitmek olmayıp bunların arasında orta bir yolu takip etmektir.[535] Philo öncesi Helenistik Yahudi metinlerinden sayılan *Letter of Aristeas*'ın da en iyi tutumun, orta yol[536] olduğunu söyleyip itidal kavramına vurgu yapması, çizginin nasıl geliştiğini göstermesi açısından önemlidir.

Philo'ya göre dindarlık (eusebia) veya kutsallık (hosiotes), erdemlerin kraliçesidir.[537] Ancak *On Virtues* adlı eserinde Philanthropy'i (insanlara karşı iyi niyet beslemek), dindarlığın ikizi olarak saymaktadır.[538] Bazı tutkuların (apatheia) kökten imha edilmesi[539] taraftarı olan Philo, bazen merhamet gibi bir tutkunun gerekliliğinden ve bunun Logosa benzerliğinden bahseder.[540] Bu bağlamda Stoacılıktaki tutkuların kökten kaldırılması[541] düşüncesi, tüm içeriği ve çağrışımları ile Philo için pek de geçerli değildir. Çünkü Zekeriya Kitabında geçtiği üzere sevgi ve sevecenlik[542] iyi duygulardandır ve kötülükten nefret etmek, makbul bir duygu[543] olarak işlenir. Nitekim Helenistik Yahudi çizgisinde olduğu belirtilen 4. Makabeler Kitabındaki 'Musa, Datan ile Aviram'a kızdığında onlara karşı öfkeyle hiçbir şey yapmadı, ama akıl yoluyla öfkesini denetim altına aldı'[544] ifadesi, bu çizginin tutkuların, akıl ile denetim altına alınması öğretisini işlediğini gösterir. Bu çizgide bulunan Philo için

535. Mig., 146; Leg. All., III, 165.
536. Letter of Aristeas, 122.
537. Abr., 207; Spec. Leg., IV, 135.
538. Virt., 95. Bu bağlamda kölelerin, sadece servet olarak sahiplerinden aşağıda bulunduğunu, fakat tabiaten bunların aralarında bir fark olmadığını söyleyen Philo, bunun için sahiplerinin, kölelere kötü davranmamalarını savunur (Spec. Leg., III, 137).
539. Leg. All., III, 129; Agr., 10.
540. Virt., 144.
541. Brun, **Stoa Felsefesi**, s. 103-107. David Winston, Stoacılıktaki 'apatheia' konseptinin yanlış anlaşıldığını, çünkü onların bu düşüncesinde tüm duyguların değil sadece 'rasyonel olmayan isteklerin, tutkuların' kaldırılmasının bulunduğunu belirtip Stoacı felsefeye göre 'doğru akıl' tarafından yönlendirilen bir bilgenin, sadece 'rasyonel istekler' içinde olacağını dile getirir. (Winston, *Philo's Ethical Theory*, s. 402-403).
542. Zekeriya, 7:9.
543. Amos, 5:15.
544. 4. Makabeler, 2:17. Krş.: 3:33.

de tutkuların, tamamen yok edilmesi gibi bir konsept çok doğru görünmemektedir. Ayrıca Stoacılıktaki her duygunun eşit olduğu yönündeki kanaat de Philo'nun görüşüyle pek örtüşmez. Çünkü ona göre bazı duygular, daha üst iken bazıları daha alt bir seviyeyi teşkil eder. Dindarlığı ve kutsallığı, temel erdemler arasında kabul etmesi bunu gösterir.

Bir ve mutlak iyilik olup hayatın tesellisi, aydınlık umutların tamamlanması, illetlerin kalkması, iyiliklerin hasadı, ızdırabın yokluğu, kutsallığın bulunuşu, mutluluğun mirası ve ruhun birçok yönden düzelmesi[545] şeklinde tanımlanan Tanrıya inanç, Philo için en önemli erdemlerden biridir. Bu bağlamda her ne kadar sevgiyi öne çıkarsa da iman, ümit ve sevgiyi[546] erdemle ilişkili gören Pavlus'un tutumu da daha anlaşılır bir hale gelir. Ayrıca Philo'ya göre 'adalet ve insan sevgisi'[547] de en önemli erdemlerin başında gelir. Dindar bir kişi olan Philo için ibadet veya dua[548] da erdemler arasında önemli bir yer alır. Her ne kadar erdemleri farklı farklı işliyor görünse de Philo, bunları en azından şöyle bir gruplama halinde işler: Sağduyu, Adalet, Cesaret ve İtidal, ahlakî erdemler iken Bilgelik ve Kutsallık, aklî erdemlerdir.[549]

Hakiki erdeme, tabiat (*physis*), öğretim (*mathesis*) ve pratik (*askesis*) aracılığıyla gidilebilineceğini, bunlardan birinin eksikliği arzu edilen erdeme ulaşamamayı beraberinde getireceğini belirtir.[550] Talebe, ahlaki öğretileri almaya tabiat olarak yatkın olmalı, ardından uygun bir eğiticinin eline düşmeli ve öğrendiklerini büyük bir gayretle tatbik etmelidir. Eğer bunlardan biri eksik olursa hakiki erdeme ulaşamaz. Ayrıca Philo, bu üç erdemi üç Patriarkla tanımlar. Ona göre İbrahim mathesis'i, İshak physis'i ve Yakup askesis'i temsil eder.[551]

---

545. Abr., 268.
546. I. Korintoslular, 13:13.
547. Decal., 164; Mos., II, 9; Spec. Leg., II, 63-64.
548. Plant., 126.
549. Mos., II, 216; Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 217; Wolfson, **Philo**, II, s. 218.
550. Abr., 52-54; Som., I, 167; Praem., 64-65. Bu düşüncenin Aristocu sistemdeki kökleri hakkında bkz.: Aristotle, **Nicomachean Ethics**, I, 9, 1099 b, (terc. H. Rackham), (Loeb Classical Library), Harvard, 1962, s. 42-43.; Sandmel, *Philo's Place in Judaism II*, s. 263.
551. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 152.

Ancak Philo açısından insanların, ulvi hareketlerde bulunmalarının kökeninde Tanrısal bir yönün[552] bulunduğunu eklemek gerekir.

Yaratılmış olan dünya ile akledilebilir dünya arasında olan insanın en temel amacı, 'homoiosis Theo' yani Tanrıya benzemektir[553]. Bu duruma ancak Tanrıyı aramak ve olabildiği kadarıyla O'nunla ilgili bilgi edinmekle ulaşılır. O'na göre İbrahim[554], Tanrıya inandığı için O'na yaklaşabilmiştir[555]. Grek felsefesi mevzu bahis olduğunda bu kavramla ilgili en temel cümle, Platon'un *Theaetetus* adlı eserinde bulunabilir. Platon'a göre mümkün olduğunca bu dünyadan kaçarak Tanrıya benzemeye çalışmalıyız. Tanrıya benzemek, doğru, kudsi ve bilge olmak demektir.[556] Bu düşünce tarzının köklerini, Platon'da bulmakla beraber birçok filozof, bu metni, Stoacı bir yaklaşımla tabiata uygun bir şekilde yaşamak biçiminde anlamıştır. Ancak Philo'dan daha önce yaşamış olan İskenderiyeli Eudorus'un, Tanrıya benzemenin yolunun, bilgeliğin öğretilmesinden geçtiğini belirtip erdemli davranmanın, bunun için yeterli olduğunu söylemesi, bu bağlamda bir dönüm noktasıdır. Böylece erdemli davranmak, Tanrıya benzemenin anahtarlarından biri haline gelmiştir.[557] Bu hususta Philo'nun aşkın Tanrının bilinemeyeği ve sadece ikinci Tanrı olarak bahsettiği Logos'a ulaşılabileceği düşüncesi göz önüne alınırsa, kendine benzenilmesi gereken Tanrı, Logos olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Tanrıyı aşkın bir varlık olarak betimlese de insan ile Tanrı arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığını da ifade etmeye çalışmaktadır. Nitekim Philo'nun Tanrı'yı, hem eril bir kişilik gibi 'ho On' ve felsefi soyut bir varlık gibi 'to On' (nötr) şeklinde nitelendirmesinin arkasında yaşadığı bu ikilem olmalıdır. Çünkü Tanrısal bir varlığı, Grek bir filozofun bu şekilde tanımlaması problemlidir.[558]

---

552. Mos., II, 189.
553. Fug., 63, 82; Spec. Leg., IV, 186-188; Virt., 163 vd.; Opl., 144.
554. Mig., 132.
555. Tekvin, 18:23.
556. Plato, **Theaetetus**, 176ab, (terc.: H. N. Fowler), Loeb Classical Library, Harvard, 1961, s. 129.
557. Wendy E. Helleman, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, **SPhA**, II, 1990, s. 53-54.
558. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 11.

Ayrıca Grek düşüncesi söz konusu olduğunda tövbe –en azından Aristo'da- övülen bir değer olmayıp kötü kişi, sürekli aklı değişen[559] yani pişman olan şeklinde tanımlanır. Ancak Yahudilik ve Philo söz konusu olduğunda tövbe çok önemli bir erdem olarak algılanır.[560] Nitekim o, 'günah işlememek, Tanrıya has olup tövbe etmek ise bilge insanlara mahsustur'[561] diyerek görüşünü açıklar. Philo'nun ahlaki temalar içeren yasaları, alegorik bir yoruma götürmeden bütün olarak algılamaya çalıştığı da önemli bir noktadır. Çünkü Yasanın içindeki ahlakı, bilgiye götüren dinamik bir güç olarak algılamaktadır.

VI- PHİLO'DA TANRISAL KRALLIK VE POLİTİKA ANLAYIŞI

Temelde entelektüel ve mistik diyebileceğimiz Philo, her ne kadar politikayı saf olmayan bir uğraş olarak görse de bazen zamanın ve mekanın gerekleri onu, tarih içinde böyle bir konumda görmemize yol açar. Zira kendisi yönetme sanatını, sanatların sanatı ve bilimlerin bilimi[562] olarak tanımlar. Philo'nun hayatına dair çok az bilginin olmasından dolayı onun, politikayla ve dolayısıyla siyaset felsefesiyle uğraşmamış bir kişilik olarak sunulması kayda değerdir. Roma'ya giden delegelerin sözcüsü olmasının dışında herhangi bir kaydın bulunmaması, her ne kadar bu bağlamda önemli ise de böyle bir görevin uhdesine verildiği kişinin en azından bilinen, temsil kuvveti olan ve talepler-eleştiriler karşısında nasıl bir uslup takip edeceği hususunda yetkin bir şahsiyet olmasını gerektirir. Nitekim İskenderiye'de yaşayan bir Yahudi politeuma'sına bağlı olması, İskenderiyeli bir vatandaş olması ve Roma İmparatorluğu'nun hükme altında bir şehirde yaşaması açısından bakıldığında o, politik bir kişiliktir. Bu üç unsuru açmak gerekirse Philo, Yahudi politeuma'sının içinde bulunmasıyla Yahudi hakları hususunda hem entellektüel hem de siyasi bir yöne sahiptir. İskenderiyeli olmasıyla da Mısır-

559. Aristotle, **Nicomachean Ethics**, IX, 4, s. 539. Grek felsefesinde 'tövbe'ye yaklaşım hakkında bkz.: Winston, Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought, s. 4.
560. İşaya, 55:7; Hezekiel, 14:6; Abr., 26.
561. Fug., 157; Virt., 177; Leg. All., II, 60.
562. Spec. Leg., IV, 156.

lı ve Romalılar için hem yabancı hem de vatandaş sayılmaktadır. Ayrıca Roma İmparatorluğu'na bağlı bir şehirde yaşadığı için de imparatorluk ve onun vatandaşlarına bakışı çerçevesinde yaşamış biri olmalıdır. Nitekim Philo'nun yaşadığı dönemin çalkantılı olması hasebiyle imparatorluk birçok konuya müdahil olmak zorunda kalmıştır.

Bilge insanların, politikaya girmesine taraf olan Philo, aşırı münzevi veya manastır hayatına karşı bir tutum içindedir. Çünkü bu tür bir davranış içine giren insanların, gerçekte diğer insanlarla yaşarken de çok fazla erdeme sahip olmadıklarını, paraya karşı tutumlarının hiç de göründüğü gibi olmadığını ve onların, toplumsal işlerin yürütülmesinde görev almanın ne kadar önemli olduğunun farkında olmadıklarını söyler.[563] Ayrıca kendilerinin sadece Tanrısal yükümlülükle bağlı olduğunu söyleyenlerin, ilk olarak insani vazifelerini yerine getirmeleri gerektiğini belirtir.[564] Böyle bir söyleme sahip olmakla beraber ona göre aşırı olmamak kaydıyla bir süreliğine toplumdan uzaklaşmak ve kendini inzivaya çekmek de önemlidir.

Philo'nun eserleri göz önüne alındığında siyasete karşı üç yönlü bir tutum sergilediği görülür. Bunlardan birincisi *Flaccus* ve *The Embassy to Gaius*'da geçtiği üzere açıkça siyaset yaptığı yazılarından takip edilebilirken; ikincisi özellikle *On Joseph* göz önüne alındığında politik bir takım sıkıntılara nasıl çözüm getirilebileceğine dair sözleridir. Üçüncüsü ise politik meselelerde nasıl bir tutum izleneceğine dair Yahudilere yönelik söylemleridir.[565]

Flaccus ve *The Embassy to Gaius*[566] adlı eserleri, bir yönden siyaset tarihi gibi dururken, öte yandan teolojik bir takım söylemlerin bu minvalde aktarıldığı metinler hüvviyetindedir. Çünkü *Flaccus*'da ilk planda kötülenen kişi Mısır valisi Flaccus olup İmparator Gaius, övülürken; *The Embassy to Gaius*'da İmparator Gaius artık şer

---

563. Fug., 33 vd.
564. Fug., 38. Bu bağlamda Cicero'nun da 'başat iyiliğin' teoriye mi yoksa pratiğe mi dayandığı noktasındaki söylemleri, dönemin genel tutumunu anlamak için yardımcı unsurlardır. (Cicero, **Treatise de Finibus**, (terc.: C.D. Yonge), IV, 6; 9, London, 1875.
565. Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 72-73.
566. Philo bu eserini, Gaius öldükten ve Claudius'un tahta çıkmasından sonra yazmıştır.

odağı olarak algılanır. Birincisinde Philo, Flaccus'u kötüleyip onun başına gelenleri aktarırken sanki yeni seçilecek valiye, Tanrının seçilmiş insanlarına eğer sen de böyle davranırsan, aynı akıbete uğrarsın şeklinde bir mesaj vermeye çalışmaktadır. Diğer eseri de sanki Gaius sonrası seçilecek imparatora en azından Yahudiler açısından yol haritası çizmeyi amaçlamaktadır. Nitekim bu iki eserinde de Philo, bir taraftan Roma idaresine karşı bir duruş sergilerken; öte yandan barış, huzur gibi temaları da öne çıkartarak Roma imparatorluğunu övmektedir. Augustus'un övülmesinin nedeni olarak onun, Yahudilerin dini özgürlüğüne dikkat etmesi, barışı sağlaması ve Yahudi âdetlerine müdahele etmemesi[567] gibi durumlar sayılabilir. Philo'nun en fazla üzerinde durduğu idarecilerden biri Gaius Caligula'dır. Ona göre Gaius, hasta ruhlu bir kişi olup artık idareyi ruh değil bedenin istekleri ele geçirmiştir.[568] *The Embassy to Gaius* adlı eserinde İskenderiye'deki Yahudilerin sıkıntı çekmesine sebep olarak Gaius'un kendisi gösterilirken; *Flaccus*'da ise vali Flaccus ön plana çıkartılır.

Bir zamanlar, kendini tefekküre adadığını ifade eden bir cümleyle başlayan Philo, zaman içinde kendini politik bir takım meselelerle ilgilenmek zorunda bulduğunu söyler. Ancak Philo'nun yaşamı göz önüne alındığında onun ikili bir karaktere sahip olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Philo, bir taraftan mistik ve felsefi düşünce içinde bulunmaktan hoşnut olup her türlü maddi ve sosyal yaşamı öteleyen bir kişi; öte yandan hayatın içinden kaçmanın bir anlamda korkaklık ve iki yüzlülük olduğunu söyleyen bir şahsiyettir. İşte bu nokta *On Joseph* adlı eserinde Yusuf prototipi olarak ortaya konulmuştur. Çünkü Yusuf, bir taraftan mistik bir yöne sahipken; öte yandan liderlik görevi uhdesine düştüğünde bunu da yerine getirip insanları iyiliğe yönlendiren bir kişidir.[569] Yusuf'un, Mısırlılara köle olarak satılması, hükümdarın, halkının kölesi[570] olarak algılanır. Ona göre mistik ve felsefi olgunluğun kapıları, bir taraftan mistik ve felsefi anlamda kendini gerçekleştiren, ancak burada durmayıp

567. Leg., 153-161.
568. Flacc., 12; Leg., 14, 34. Gaius'a karşı tutumları hakkında bkz.: Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, s. 456-461.
569. Jos., 33-35.
570. Jos., 35 vd.

tıpkı Platon'un mağara benzetmesinde olduğu gibi mağaraya geri dönüp içeridekilere de yardım eden kişilere açılır.[571] Devlet adamı olarak tanımladığı Yusuf, kral ile vatandaş arasında bir konuma sahip olup ikisine de hizmet etmektedir.[572] Yusuf'un, doğumundan itibaren yöneticiliğe kabiliyetli olduğu hem babasının hem de kardeşleri tarafından satıldıktan sonra Mısırlı sahibinin dikkatini çekmiştir. Çobanlık ve ev işlerini yürütmenin yanında ayrıca itidal ve iffete sahip bir kişidir.[573] Yönetici olan Yusuf'un bir diğer özelliği de kötülükleri defetmesidir.[574] Onun bu niteliği sayesinde hapishane, insanlar için kötülükten iyiliğe dönüşün mekanı haline gelir. Philo, onun bu özelliklerinden bahsettikten sonra Yusuf'un, nasıl tüm Mısır'ın kralı haline geldiği ile ilgili bilgileri aktararak muhtemel okuyucu kitlesi olan Gentile'ye ideal kral prototipinin Yusuf'ta müşahhaslaştığını göstermeye gayret eder. Ancak Yusuf'un, *On Joseph* eserindeki olumlu ve yüksek bir erdeme sahip oluşu; *On Dreams* adlı eserde tam aksi yöndedir. Bu bağlamda *On Dreams* adlı eserin muhatap kitlesi, Yahudiler gibidir. İkinci eserde Yusuf, kendisinde kibrin hakim olduğu ve bu kibrinin karşısında onu doğru yola getirmeye çalışan kardeşlerinin bulunduğu bir figür olarak ortaya konulmaktadır. İşte bu noktada Yusuf, manevi ve bedeni arzuların kendisinde barındığı ve hayatının son zamanlarında, manevi erdemlere kendini adamış bir kişilik olarak sunulmaktadır.[575] Philo, *On Dreams* adlı eserinde

---

571. Calabi, **God's Acting, Man's Acting**, 162; Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 79-80.
572. Jos., 148.
573. Jos., 4, 37, 54. Bu noktada Goodenough, ev işleri ve çobanlığın Platon ve Aristo'nun Helenistik bir kral için çizdiği karakteristik özelliklerden olduğuna dikkatleri çekip bunlara dair açıklamalar getirir. (Goodenough, **The Politics of Philo Judaeus**, s. 48-50).
574. Jos., 80 vd.
575. Som., II, 11-13. Burada dikkatlerin çekilmesi gereken bir diğer husus da Yusuf'un gördüğü rüyanın (Tekvin, 37:7), alegorik yorumunu yapan Philo'nun, rüyada adı geçen buğday demetinin, kibre işaret ettiğini ve böyle bir tutum karşısında bilge olanların hemen başkaldırıp açık bir şekilde hatasını dillendirdiklerini söylemesidir. Burada Yusuf'un kardeşleri, ona tavsiyede bulunan bilge insanlar olarak söz konusu edilir. Tabiki Yusuf üzerinden yürütülen yorumda kibir, aslında Romalıların yönetimdeki tutumuna işarettir. Başka bir deyişle Yusuf ile Romalıların tutumu (kibir ve kral olma) özdeşleştirilip kardeşlerinin dilinden bu yanlışlığın (Yahudilerin zaten tek bir Kralının olduğu) düzeltilmesi alegorik bir tarzda ortaya konulmaktadır.

Yusuf modeli üzerinden ortaya koyduğu Roma yönetiminden hiç de hoşlanmamakta ve son dayanak noktası olarak Yahudilerin hakim olduğu bir yönetimin arzusunu işlemektedir.

En temelde Tanrısal ve insani olmak üzere iki türlü krallıktan bahseden Philo'ya göre Tanrısal krallık, görünmez, akledilebilir ve Tanrının, yönetici ve Kral olduğu bir yerdir.[576] Tanrının Logos'u, insanların ulaşıp görebileceği ve iletişime geçebileceği bir parçası olarak insanların içinde bulunduğu yerin kralıdır.[577] Bu yönetici Logos, tüm insanların ruhlarına yerleşiktir.[578] Nitekim bilge olan ruhun içinde kendinden de bir parça bulunur.[579] Başka bir deyişle, bilge olan ruh, Tanrısal Logos'tan bir parçaya sahiptir.[580] İnsanların ruhları, Tanrısal logosa benzer ve onunla birlikteliği vardır.[581] Tanrı evrenin kralı olduğu gibi, içimizdeki Tanrının Logosu da bizim kralımızdır ve duyular, bu kralın koruyucularıdır.[582] O halde Logos, insanın arzularını ve duyularını da kapsayacak şekilde bedenin hakiki kralıdır.[583] Logos, ruha, beden ve arzuları üzerinde hakimiyet verip onu kral tayin edebilir. Ancak en baştan beri kral olan bu hükümdar, eğitilmemiş ruhlar tarafından idrak edilemeyebilir.[584] Her ne zaman bilgelik, cesaret, adalet ve itidal erdemleri, insanın ruhu tarafından elde edilirse, işte bu kişi kral olur.[585] Bu dört erdeme sahip bilge, insanlar tarafından değil Tanrı tarafından kral ilan edilir.[586]

Evrenin aklı (Nous) olan Tanrının evi, kendi Logos'undadır. Tanrının evi (oikos), bizim işaret edebileceğimiz şeylerden oluşan veya duyu organlarımızla kavranabilinen bir yer değildir. O, görünmez ve gözlerden uzaktır. O ancak ruh (psyche) ile kavranılabilir. İşte Tanrının evi, Tanrının Logos'udur ve bu Logos, yaratılmış her şey-

576. Gig., 45-46; Agr. 51; Abr. 74-75.
577. Fug., 10; bkz. Som. II,191.
578. Opif., 139; Fug., 100-101.
579. Plant., 58.
580. Cong., 134-135; Fug., 100-101.
581. Opif. 145-146; Praem. 163.
582. Leg. 3.115.
583. Sac. 8-10, 49.
584. Mut. 17.
585. Post. 127-128.
586. Somn. II, 243.

den önce vardır.[587] Philo burada Tanrısal Logos'un, Tanrının evi olduğunu ve bu evin özelliğinin duyu organlarıyla kavranılabilinen bir yer olmayıp her şeyden önce var olduğunu aktarmaya geçer. Tanrının evi, Tanrının Logos'u ise bu Logos, aynı zamanda Tanrısal krallığı da ifade eder.

Mısır'ın kralı yani bedenin arzu ve istekleri, bu akledilebilir Tanrısal krallığı ele geçirmek ister.[588] Kral olan bir kişi, kendini yönetmeyi öğrenmelidir. Bu da ancak duyularımızın ve arzularımızın mahkumiyetinden kurtulmakla elde edilebilir.[589] Tanrının krallığına doğru olan yol çok dik bir yokuş olup bu yolu, Logos insanlar için düzleştirir/ kolaylaştırır.[590] Tanrının krallığına giden bu yol, Tanrıyı kavramaya ve bilmeye ileten Tanrısal bilgeliktir. Ruhların Tanrıya ulaşmasının tek yolu budur.[591] Bilgelik ile ruhlarımız, evrenin yöneticisi büyük Krala doğru yükselir.[592] Tüm bireysel hükümetler ve imparatorluklar var olacak ve yok olacaktır. Fakat Logos, ahenkli bir şekilde kozmik bir düzeni yani demokrasiyi kurmak için çalışmaktadır.

> Birçok insanın Kader/talih (tyche) diye isimlendirdiği Logos, dairesel bir şekilde hareket etmektedir. Bu sürekli akışında şehir şehir, millet millet, ülke ülke yayılmaktadır. Onların bir zamanlar yaptıklarına şimdi biz sahibiz. Sadece geçici süreliğine o sahibini değiştiriyordur. Tüm dünya (oikoumene), tek bir devlet (polis) olmalı ve yasamanın en güzeli olan Demokrasiyi tatmalıdır.[593]
>
> Biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki tür şehir vardır: Eşitliği öven ve uygulayan bir anayasaya sahip ve yasa ile adaletin geçerli olduğu bir şehir Tanrı için övgü kaynağı iyi şehirdir. Kötü şehir ise bu yasayı bozan... eşitsizliğin övüldüğü, adaletsizlik ve

587. Migr. 4-5.
588. Cong. 118; Abr. 103.
589. Migr. 8-9.
590. Gig. 63-64; Migr. 146; Fug. 10; Spec. 1.334.
591. Deus. 143, 159-160; Mut. 152.
592. Somn. I, 140.
593. Quod Deus., 176. Ayrıca bkz.: Agr., 45; Confl., 108; Abr., 242; Spec. Leg., IV, 237; Virt., 180. Philo'nun buradaki söylemi ile Grek tarihçisi Polybius'un (MÖ. 203-120) düşüncesi arasındaki benzerlikler için bkz.: Wolfson, **Philo**, II, s. 420-421. Ayrıca Grek Tanrısı Tyche ile Logos'un bu şekilde işlenişi de dikkat çekicidir.

kanunsuzluğun hükümferma olduğu güruhun yönetim yeridir (ochlocracy).[594]

Philo'nun burada geçtiği üzere Demokrasi konseptini nereden elde ettiğini ortaya koymak zordur. Çünkü ne Platoncu[595], ne Aristocu ve ne de Stoacı gelenekte demokrasi ideal devlet şekli olarak görülmemiştir. O bunu bir takım yaygın Kinik gelenekten veya Pisagorcu çevrelerden almış olabilir, fakat bu noktada da elimizde doğrudan bir delil bulunmamaktadır. Bu kavramı kullandığı yerlere bakıldığında Philo, herkese hakkının verildiği bir yönetim şeklini ifade etmektedir.[596] Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da Esseni'lerin kendi aralarındaki yönetim tarzına benzer bir tanımlama getirmesidir. Ona göre ideal bir devlet, eşitliğin kozmik değerine dayanır. Nitekim Esseni'lerin eğitiminden geçenler, Tanrı, erdem ve insan sevgisini talep ederler. Buna göre Tanrı sevgisi, insanı, entellektüel ve felsefî kazanıma; erdem sevgisi, kişisel erdeme ve insan sevgisi de yardımseverlik, eşitlik ve sözlü bir yasamaya dahi ihtiyaç duymayan dostluğa götürür.[597]

Yukarıda açıklandığı üzere herkesin eşit olup hakkına düşeni alabildiği bir demokratik yönetim ile bilge kişilerin başında olduğu monarşik yönetim şeklini öven Philo, 'ochlocracy' yani kalabalıkların veya güruhun yönetimi denilebilecek bir idari şekle olumsuz bakmaktadır. Çünkü ona göre güruh, erdemden habersiz, Tanrısal bilgelikle ilgilenmeyen ve aklın değil arzularının peşinde koşan[598] kişilerdir. Philo, çoğunluğun görüşünün doğru yani tabiata uygun olduğu anlamına gelmediğini; bunun hiçbir standardı olmayan ve herhangi bir kanunla kendini bağlamayan bir yönelim[599] olabilece-

594. Confl., 108-109.
595. Bazı araştırmacılar, Philo'nun burda bahsettiği demokrasi düşüncesinin temelinde Platon'un, devlet görüşünün yattığını ileri sürmektedirler. (Bkz.: Goodenough, **The Politics of Philo Judaeus**, s. 87).
596. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 154; Wolfson, **Philo**, II, s. 382-383, 390-391; Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, s. 520-523. Philo'nun anladığı anlamda demokrasi yaklaşımları için bkz.: Confl., 108; Spec. Leg., I, 308-310; II, 108, 218.
597. Quod Omn. Prob., 83 vd.
598. Congr., 174; Mut., 213; Mos., I, 26.
599. Spec. Leg.., IV, 88; Leg., 67. Krş.: Confl., 108-109.

ğini de belirtir. Philo'nun bu yönetim şeklinin yanında diktatörlük (tyranny) denilen idari biçime de karşıdır. Nitekim hususta elindeki güç ve otorite ile yönettiği insanları yaralayan ve zarar veren kimseleri, yönetici değil; düşman diye tanımlar.[600] Ancak kendilerinin İskenderiye'de Yahudi olmayan bir liderin yönetimi altında yaşamalarından olsa gerek Tanrının, bazen insanların itaatsizliklerinden dolayı diktatörlerin başa geçmesine izin vermesinden[601] bahseder.

Tanrısal krallıkla ilgili yukarıda belirtildiği şekilde bir düşünceye sahip olan Philo'ya göre dünyevi krallık, kişiden kişiye, devletten devlete farklıdır. Philo, evrensel yasanın bir imitasyonu olarak gördüğü Musa yasasına, içinde bulunulan lokal idarelerin de bir takım yasalar eklemelerini ve eğer Yahudilerin geleneklerine dair doğrudan bir müdahale yoksa bunlara uymayı sakıncalı bulmaz. Çünkü Philo açısından zamanın ve mekanın gereklerine göre bir takım hususi kuralların eklenmesi, Yahudiler açısından çok büyük bir problem teşkil etmez.[602] Ancak her ne kadar böyle bir söylem geliştirse de Philo, bu tür devlet yasalarının, tabiatın doğru aklına (orthos logos); politikacıların da tabiatın yasasına göre hareket eden kişilere, birer ekleme veya fazlalık[603] olduklarını da belirtir. Ayrıca bundan sonrası için yapılacak iş, Patriarkların da dahil olduğu *tabiatın yasası*na göre hareket eden kişilerin, toplumu yönetmesidir. Burada Philo aynı zamanda satır aralarında şunları da söylemektedir: Her ne kadar imitasyon da olsa *tabiatın yasası*na en yakın olan Musa yasasına benzer bir yasa konulmadığı sürece birçok devlet gelip gidecektir. Nitekim Tanrı da insanlara böyle bir yasa göndermekle onlara dair merhametini göstermektedir. Fakat insanların bir takım hırsları yüzünden bu merhamet, işler hale gelememektedir. Burada görüldüğü üzere Philo, *tabiatın yasası* kavramı ile devletin hangi yasaya bağlı olması gerektiği noktasını, Musa'nın yasasının, tabiatın yasasının en iyi imitasyonu olduğunu söyleyerek işlemeye çalışmaktadır.

---

600. Spec. Leg., IV, 185.
601. Prov., II, 37-40.
602. Mondesert, *Philo of Alexandria*, s. 899-900.
603. Jos., 28-31.

'Bilge kral'[604] olarak gördüğü Musa, insanların seçimlerindeki Tanrısal onayla[605] Yahudilere krallık etmiştir ve krallığı, yaşamı süresince[606] devam etmiştir. Philo'ya göre Musa, diğer krallar gibi para veya zorbalıkla kraliyete geçmemiş, yeme-içme ve hatta giyiminde orta bir yol takip etmiş, köle, çiftlik, mal-mülk edinmemiştir.[607] İnsanların peşinden koştuğu zenginlik yerine Tanrı ona, yerin, denizin, nehirlerin ve bunları oluşturan tüm elementlerin zenginliğini bahşetmiştir.[608] Pisagorcu bir yazar olan Diotogenes de Helenistik kültürdeki krallık anlayışını aktarırken kralın, zenginlik, güç ve askeri yönüne binaen insanları yönetmemesini; aksine tek dayanağın erdem ve adalet olmasına[609] işaret eder. Ayrıca burada Musa'ya biçilen 'bilge-krallık' konseptinin etrafının çizilebilmesi için Musa'nın, yaşayan yasa olarak algılandığını da eklemek gerekir. Aslında Philo'nun bu anlatımlarından 'monarşik' bir devlet sistemini hiç de yadırgamadığı, ancak bunun bir yasa ile çevrelenmiş olması taraftarı olduğu söylenilebilir. Nitekim ona göre Adem, Melkisedek, İbrahim ve Musa en iyi monarşik yönetim şeklini temsil eden kişilerdir.[610] Bu iyi monarklar, Tanrı adına adil bir yönetim ortaya koymuşlardır.

Philo, 'İnsanları, yasaya göre yargılamak[611], küçük meselelerde yerine bakacak kişiler atamak[612], insanların yararını gözeterek onları

---

604. Bilge-kral konseptinin, Platon'un eserlerinde ideal yönetim şekli olarak geçtiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. (bkz.: Plato, **The Republic**, V, 473; VI, 499; VII, 540; **Laws**, IV, 712, 713.
605. Mos., I, 163; Spec. Leg., IV, 157. Bu açıdan kralın, Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olması şeklindeki düşüncenin köklerini burada bulmak mümkündür.
606. Mut., 151. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken husus, Philo'nun 'Davudî' bir krallıktan söz etmemesidir. Nitekim Davut, 'Tanrısal ilhama mazhar olmuş kişi' ve 'Musa'nın grubuna bağlı bir kişi' olarak nitelendirilir (Bkz., Plant., 29, 39).
607. Mos., I, 152-155.
608. Mos., I, 155.
609. Peder Borgen, *Moses, Jesus, and the Roman Emperor Observations in Philo's Writings and the Revelation of John*, **Novum Testamentum**, 38.2, (Nisan) 1996, s. 148.
610. Adem, Tanrı tarafından diğer yaratılmışlara atanmış ilk insan kraldır (Opl., 148); Melchizedek, yönetmek ve adalet anlamına gelen isminde olduğu gibi barışçı bir kraldır (Leg. All., III, 79). İbrahim ve Musa ile ilgili açıklamalar yukarıda zikredilmiştir.
611. Spec. Leg., IV, 160-169.
612. Spec. Leg., IV, 170-175.

yönetme ve adil bir şekilde yargılamak[613], şüpheli durumlarda yasal otoritelere saygı göstermek[614], şeklinde kralın görevlerini serdeder. Helenistik konsepte uygun kraliyet düşüncesini ise 'neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini kral emreder, yapılacak olan ile yapılmayacak olanı emretme yasaya ait olduğuna göre kral, yaşayan yasadır'[615] diyerek ortaya koyar. Ancak baş kohen ile kral arasındaki en temel fark, baş kohen veya haham, Tanrının hizmetini icra ederken; kral insanların koruyuculuğunu yerine getirir.[616] Ayrıca her ne kadar rolleri farklı olarak dile getirilse de baş haham, Tanrısal hizmetle uğraştığı için kraldan daha üstündür.[617]

Philo'nun alegorik yaklaşımı, onun siyasetle ilgili görüşlerinde de önemlidir. Nitekim dünyevi bir şehir olan Kudüs'ü, huzurun, barışın görüldüğü yer şeklinde ifade edip savaşın olmadığı, insanların, derin tefekkürü ve huzuru hissettikleri bir yer[618] olarak yorumlar. Stoacı terimlerle ortaya koyduğu üzere ona göre dünya, bir 'megapolistir' ve tek bir yasaya yani Tanrı tarafından konulmuş tabiatın yasasına bağlıdır.[619] Bu bağlamda Adem, yalnızca ilk insan değil; aynı zamanda evrensel yasaya uygun hareket etmesi dolayısıyla ilk vatandaştır.[620] Philo'nun megapolis ve dünyevi şehir arasında bir ayrıma gitmesinde içinde bulunduğu konum da önemlidir. Kendisi de sonuçta bir diaspora ve hakim bir devletin altında yaşayan birey olduğu için, en azından içinde yaşadığı dünyaya Tanrısal misyon bağlamında bir anlam vermektedir. Bu nokta ayrıca sorumluluk taşıyan bir şahsiyet örneğidir. Çünkü eğer sadece megapolis diyebileceğimiz bir şehri kabul edip her ne kadar imitasyon da olsa sadece Musa yasalarının geçerli olduğunu ifade etseydi, bu hem kendisi hem de İskenderiye Yahudileri için birçok çıkmazı da ardından getirirdi. Nitekim onun, bu bağlamda sorumlu ve aynı zamanda diasporada yaşayan bir Yahudi olduğunu gösteren bir kişilik taşıdığının en bariz göstergesini, yine onun kendi metinlerinde bulmaktayız.

---

613. Spec. Leg., IV, 183-187.
614. Spec. Leg., IV, 188-192.
615. Mos., II, 4.
616. Virt., 54.
617. Leg., 278; Mos., II, 131.
618. Som., II, 250-251.
619. Jos., 29; Spec. Leg., I, 34; Abr., 60-61.
620. Opl., 142, 3.

> "Bir kişi, limandan ayrılmamayı gerektirecek şiddette fırtına ve kasırganın yaklaştığını gördüğü halde denize açılır mı?... Güvenli bir deniz yolculuğu yapmak isteyen kişi, uygun bir rüzgarı bekler... Kendine bir ayı, domuz yahut aslanın yaklaştığını gören bir kişi, onları tahrik edip kışkırtır mı?.. Biz, hakim güçler tarafından etrafa savrulmadık mı?.. Düşmanlarımıza karşı gelmek ve onların güçlerini dağıtmak için ortam müsait olursa bu yapılabilir. Ancak böyle bir ortam yoksa sessiz kalmak en iyisidir. Eğer bir kişi, onlardan istifade etmek isterse, onların gönlünü alacak şeyler yapabilir".[621]

Bu metinde Philo'nun, içinde bulunulan topluma göre nasıl bir uyum gösterilmesi gerektiğine dair söylemleri dikkat çekicidir. Hem sorumluluk hem de 'iki yüzlülük' gibi algılanmaya müsait bir cümle sarfeden Philo, belirttiği noktalara binaen diasporada ve başka bir topluluğun hakimiyeti altında yaşayan bir Yahudinin düşünce yapısını ortaya koyması açısından oldukça iyi bir örnektir.

Philo, Grek düşüncesindeki politika ile ilgili tutumunu, Yahudi bir bakış açısıyla ifade etmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre Tanrı, despot bir hükümdarın başa geçmesine o toplumdaki insanların bunu hak etmeleri nedeniyle bir süreliğine izin verir.[622] O insanlar, yeterince cezalandırıldığında bu yönetici gidecektir. Musa da dahil olmak üzere tabiatın kanunlarına göre yaşayan kişiler, din adamıydılar. Buna göre diğer insanları yönetenlerin, Tanrıya hakiki anlamda ibadet eden bireyler[623] olması gerekir. Aslında bu bir anlamda bir olan Tanrıya ibadet eden Yahudilere diğer kralların saygı göstermesi gerekir şeklinde bir düşünceyi de peşinden getirir.

---

621. Som., II, 81-92.

622. Eusebius, **Preparation for the Gospel,** VIII, 9; http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_08_book8.htm (24.01.2009). Onun böyle bir görüşü savunmasının arkasında tarih boyunca Yahudilerin başına gelen bir takım sıkıntılara, en azından yine teolojik bir bağlamda açıklama getirme gayreti yatmaktadır. Ayrıca baştaki imparatora her şekilde itaat etmeyi emreden Pavlus'un (Romalılar, 13:1), bu söylemle çok paralel bir bakış açısına sahip olduğunu da dile getirebiliriz.

623. Quaest. In Ex., II, 105.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PHİLO'NUN HIRİSTİYANLIĞIN GELİŞİMİNE ETKİSİ

Helen kültürünün baskın bir şekilde hissedildiği bölgelerde insanlar, kendi varlıklarını korumak için karşılarındaki yapıya karşı zaman içinde farklı tepkiler geliştirmişlerdir. Bunlardan biri ve belki en sert olanı silahla mücadele iken diğeri daha elit kesimin yapabileceği veya yönlendirebileceği kültürel karşı koyuştur. Bu iki yol arasında zamana ve mekana göre tutumlar farklılaşabilir. Helenistik eğilimin her tarafa yayıldığı bir toplum içinde insanları (elit veya değil), hasımlarına karşı eğitebilmenin en iyi yerlerinden birini dini mekanlar sağlar. İnsanlar, belli günlerde veya zamanlarda dinin kendilerine emrettiği ritüelleri yerine getirmek için bir araya gelirler. Bu bağlamda böyle ortamlar, hem iyi hem de kötü düşüncelerin yaygınlık kazanabileceği en iyi mekanlardan biri haline gelir.

İskenderiye gibi Helenistik kültüre merkez olmuş yerlerden birinde yaşayan Philo ve İskenderiye Yahudileri[1] muhtemelen ellerin-

---

1. Philo'nun eserlerinin mecrası takip edildiğinde bunun daha çok Hıristiyan çevrelerce korunduğu görülür. Buna karşın şu soru anlamlıdır: 'Philo'nun eserlerini ve görüşlerini takip eden Yahudiler çıkmamış mıdır?'. Bilindiği üzere MS. 70'de Tapınağın yıkılması, II. Diasporanın başlaması ve MS. 133-135'de Bar Kohba ayaklanmasının başarısızlıkla sonuçlanması, Yahudiler açısından 'farklı' bir çağın başlangıcı anlamına gelmektedir. Bu tarihlerden itibaren Yahudilerin değişik yerlerde ve zamanlarda ayaklanma çıkardıkları görülmektedir. 115-117 yıllarında meydana gelen Kitos savaşı, Roma-Yahudi savaşlarının ikincisini teşkil etmekte olup Yahudilerin, İskenderiye dahil birçok bölgedeki kültür ve güçlerini

kaybetmeleri anlamına gelir. Bu bağlamda Iskenderiye'deki Helenistik Yahudi kültürünün Philo sonrası devamında Yahudilerden çok Hıristiyanları görmek şaşırtıcı değildir. 'Yavne (Jamnia) Konsili (MS. 70 sonrası) olarak adlandırılan ve bir anlamda 'Rabbinik Yahudiliğin' başlangıcını ifade eden gelişme sonrası Yahudilerce Philo'nun düşünceleri ne kadar takip edilmiştir?' sorusu, bizi Rabbinik Yahudilik-Philo arasındaki ilişkiye dair söylemlere yönlendirir. Yahudi tarihçi Josephus, Philo'yu 'seçkin, tanınmış ve felsefede yetkin' (Josephus, **The Antiquities of the Jews**, XVIII, viii, s. 389) bir kişilik olarak tanımlar. Ayrıca Josephus'un bazı tarihi ve teolojik noktaları açıklarken Philo'dan alıntı yaptığı da belirtilir. Philo ile Rabbilerin Midraşları arasında bazı noktalarda paralelliklerin olduğunu söyleyen Wolfson, buna rağmen, Talmud literatüründe Philo'nun düşüncesinin yansıtıldığına dair doğrudan bir kanıt olmadığını belirtir. (Wolfson, **Philo**, I, s. 91) III. yüzyılda yazıldığı belirtilen *Genesis Rabbah* adlı midraşik kitabın yazarı Hosha'ia, dünyanın yaratılmasında Tanrı-Tora ilişkisini açıklarken Philo'da da görülen 'mimar-tasarlama' şeklindeki benzetmeyi kullanır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Rabbi Hosha'ia'nın Origen'le aynı yüzyıl ve yerde (Caesarea) yaşadığıdır. Her ne kadar *Midrash Tannaim* 6.7'de geçen *Peloni* kelimesini Philo'ya götüren yazarlar bulunsa da (Louis Finkelstein, *Is Philo Mentioned in Rabbinic Literature*, **Journal of Biblical Literature**, 53.2, 1934, s. 143 vd.) Yahudilikten irtidat etmiş başka bir kişi için de bu metin delil olarak getirilir. Ayrıca Josephus'tan sonra XVI. yüzyıla kadar hiçbir Yahudi'nin Philo'dan bahsetmemesi ilginçtir. (Runia, *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean?'*, s. 54). Nitekim Moore, 'kendi geleneği ile Helenistik felsefeyi uzlaştırmaya çalışan Philo, bir teoloji ortaya koymaya çalışmıştır' dedikten sonra 'fakat onun görüşleri, ana Yahudi düşüncesinde kabul görmemiştir' şeklinde bir not düşmeden edemez. (Moore, **Judaism**, I, s. 357). 'Rabbilerin, Philo'nun yöntem ve eserlerine dair hiçbir vurgu yapmamakla onun eğilimini beğenmediklerini ve bir anlamda onu 'sessiz' bir şekilde cezalandırdıkları sonucu çıkartılabilir. Nitekim bir süre sonra Rabbilerin, 'kendilerini evrensel olarak sunan' Hıristiyanlıktan ayrılma çabaları da ona dair referenslarda bulunmamayı peşinden getirmiş olabilir. (Najman, *The Writings and Reception of Philo of Alexandria*, s. 104; Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 14). Hatta Rabbilerin, ona dair referansda bulunmamasında Kilise babalarının bir anlamda Philo'yu sahiplenircesine kendilerine yakın bulmaları da yatıyor olabilir. Çünkü bir bakıma kendilerinden kopmuş bir hareket tarafından sahiplenilen kişi, bir süre sonra ana grup tarafından göz ardı edilebilir. XVI. yüzyılda Philo'nun 'Yahudi' olduğunun tekrar hatırlanması Azariah dei Rossi (1511-1578)'nin çalışmalarıyla başlar. Ancak o da, Philo'nun, 'Esseni' olabileceği ve LXX'i kullanması, pre-existence (varlık öncesi) bir maddenin bulunduğuna inanması, Kutsal Yazıların literal anlamını göz ardı etmesi ve Talmudik geleneği önemsememesi dolayısıyla 'ortodoks olmayan' bir kategoriye yerleştirilebileceğini dile getirir. (Marcus, *A 16th Century Hebrew Critique of Philo*, s. 44-51; Hecht, *Scripture and Commentary in Philo*, s. 129-130). Her ne kadar Philo'ya atıf yapsa da onun hakkında ne Rabbi ne de haham şeklinde bir tanımlama yapmayan Rossi'nin aksine modern Yahudilik açısından önemli olan bir diğer araştırmacı R. Judah Moscato, Philo'yu Rabbi diye adlandırmakta bir beis görmez. Yine bu bağlamda Simone Luzzato'nun da Philo'dan alıntılar yapıp övgüyle bahsetmesi

deki en iyi mekan olan sinagogları, kendi kültürlerini korumak ve bir anlamda da içinde bulunulan tehlikeye karşı mücadele etmek üzere 'üs' gibi kullanmış olabilirler. Nitekim bunu, yasa bizi felsefe çalışmaya, ruhumuzu ve aklımızı geliştirmeye teşvik etmektedir. Bundan dolayı her haftanın yedinci günü, belli başlı erdemlerin öğretildiği herkese açık konuşmalar yapılır[2] gibi Philo'nun bazı cümlelerinden çıkarmak mümkündür. Ayrıca ona göre Şabat ayini, sadece felsefi çalışma değil aynı zamanda felsefi eğitimi (paideuontai philosophian) de içine alır.[3] Bu işaretler, sinagogların aynı zamanda kültürün aktarımı için birer merkez olma görevini de ifa ettiğini ortaya koyar. Bu nedenle diasporada hasımlarıyla daha yakın temasa geçmiş olan yerlerin insanları (İskenderiye gibi), bu 'tehlikenin' daha az hissedildiği yerlerde yaşayanlar, kendi tecrübelerini aktarırlar. Bu halka, böylece insanlara dinamizm kattığı gibi kültürün de devir daimini meydana getirir.

Helenistik kültürü bir şekilde hisseden Yahudiler, sinagoglar vasıtasıyla bir dinamizm oluştururken aynı zamanda bir metodolojinin de yayılmasına kaynaklık eder. Nitekim I. Yüzyıla bakıldığında İsa ve Pavlus da dahil tüm inananlar, ilk aktivitelerini sinagoglarda (Yahudi bir kökene sahip olmalarından dolayı) gerçekleştirirler. Sinagoglarda Helenistik kültüre karşı tutum alınırken aynı zamanda az veya çok Helen düşüncesine aşinalık meydana gelir. Ayrıca Tanrıdan korkanlar (God-fearers/ Yero Yiho veya Yero Şamayim) ve Gentile'nin Hıristiyanlık için ifade ettiği anlam da bu sisteme dahil edildiğinde Helen kültürünün sinagog içi ve dışındaki devinimini görmek mümkün olur. İşte böyle bir çizgi, Hıristiyanlık içindeki Grek düşüncesinin etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

---

dikkat çekicidir. (David Winston, *Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought*, (ed. David T. Runia), **SPhA**, II, 1990, s. 1-2).

2. Spec. Leg., II, 61-62; ayrıca bkz. Decal., 98; Som. II, 127; Mos. II, 215-216.
3. Leg., 156. Burada kastedilen felsefi eğitim, tam bir felsefi düşünce içerisindedir veya değildir. Bu noktada net bir şey söylenemez. Zira başka bir yerde Esseniler olarak adlandırdığı grubun felsefi eğitiminin temelini, kutsal yazıların alegorik yorumunun oluşturduğunu ifade eder. (Quod Omn. Prob., 81-82). Ayrıca Therapeutae adlı mistik grup için de felsefe ve alegorik yorumun temel olduğundan bahseder. (Vit. Cont., 28-29). Nitekim bunlar yalnız olarak gün boyu kutsal kitap üzerinde düşünürler ve Şabat günü alegorik yorumlar üzerinde hep beraber konuşma yaparlar.

Sinagog ve Hıristiyanlık arasındaki bağı en azından takip etmek için bir diğer veri de Resullerin İşleri'nde görülebilir. Sinagoglarda kutsal kitabın nasıl işlendiği ve yorumlandığı hakkında net bir bilgimiz yoktur. Ancak 'şeriatin ve peygamberlerin okunmasından sonra havra reisleri gönderip onlara dedi: Kardeşler, halka teşvik sözünüz varsa, söyleyin. O zaman Pavlus kalktı ve el ile işaret edip dedi...'[4] şeklindeki cümleden ve ardından yaptığı Yahudilik-Mesih-İsa-diriliş konuşmasından da anlaşılmaktadır ki sinagog, aynı zamanda farklı geleneğe sahip kişilerin de teşvik sadedinde konuşma yapabildiği bir yerdir. Bu bağlamda Hengel'e göre Yeni Ahit'te ve Pavlus'da doğrudan pagan bir düşünürden alınan hiçbir görüş yoktur. Pavlus, tabiat veya inanç gibi bir takım fikirleri, Grekçe konuşan sinagoglardan alır. Çünkü Philo'nun da dediği gibi sinagog, aynı zamanda doğru felsefenin okuludur.[5]

En genel tanımıyla Hıristiyanlık, Aramice konuşan İsa adındaki tarihsel bir kişi etrafında ortaya konulmuş bir harekettir. Bu bakımdan İsa'nın, 'Hıristiyanlık' diye bir din getirmediğini, bu oluşumun sonraki dönemlerde 'İnancın İsa'sı etrafında geliştiğini belirtmek gerekir. İşte bu eğilim, Grekçe konuşan toplumlara doğru kayar ve nitekim ilk dönem Hıristiyanlığı ile ilgili günümüze Aramice metinler ulaşmaz. Grekçe, Hıristiyanlığın gelişme çizgisinin takip edilebilineceği dil haline gelir. Çoğu araştırmacının kabul ettiği üzere ilk dönemlerde kutsal olarak algılansın veya algılanmasın Pavlus'un mektupları –en erken literatür olması hasebiyle-, yaklaşık MS. 49-65 arasında yazılmış Grekçe metinlerdir. İsa'nın çarmıh hadisesinin gerçekleştiği tarih MS. 29-33 arasına denk düşer ve yaklaşık en erken literatür olarak kabul edilen Pavlus'un mektupları bağlamında düşünülürse Hıristiyanlığın Helenizasyonu (en azından Grekçe kullanma yönüyle) çok kısa bir süre sonra başlar. Ayrıca buraya F. C. Baur'un, bu teoriyi kabul etmediği eklenmelidir. Zira ona göre Pavlus'un Galatyalılara, Korintlilere ve Romalılara mektupları dışındakiler, II. yüzyılda yazılmış ve otorite elde etmek için Pavlus'a atfedilmiştir.[6]

---

4. Resullerin İşleri, 13:15 vd.
5. Hengel, *Early Christianity as a Jewish-Messianic Universalistic Movement*, s. 76-78.
6. Baur, **Paul the Apostle of Jesus Christ, I**, s. 255-259.

Hıristiyalığın, Yahudilikten doğmuş bir hareket olduğu ve içinde bulunulan sosyo-kültürel çevrenin metot ve düşünceleri bağlamında kendini sunmaya çalıştığı düşünülürse onun Yahudilik'ten kopması önemli bir eşiktir. Ancak Hıristiyanlığın ayrıca bu noktada karşı karşıya kaldığı önemli meselelerden biri, Gentileye açılma ve onlara hitap edebilecek bir metodoloji geliştirmektir. Doğal olarak bu tecrübeyi daha önceden yaşamış bir çizgiden istifade etmesi hiç de yadsınacak bir durum değildir.

Konunun merkezi noktası Helenistik düşünceler ile Hıristiyanlık arasındaki benzerlik veya Hıristiyanlığın, sapkın olarak gördüğü bu düşünce sistemini nasıl bir süre sonra adapte edip kendine dönüştürmesi olabilir. Ancak en temel sorun, bu dönüşümü neyin meşrulaştırdığıdır. Çünkü ilk olarak Hıristiyanlık, Yahudilik içinden çıkar ve bu kökünü hiçbir zaman görmezden gelemez. İkincisi, Helenizasyonun sınırları, ne zaman başladığı ve nasıl dönüştüğü ile ilgili tartışmalar olsa da en temelde Hıristiyanlığın zamanla birçok Helenistik konsepti özümsediği noktasında görüş birliği vardır. I. Yüzyıl göz önüne alındığında hemen hemen bir bütünlük arzeden Hıristiyanlığın, Helenizasyonun giderek daha temele girmeye başladığı ikinci ve üçüncü yüzyıllardaki doktrinel tartışmalarında Helenistik düşüncenin etkin olduğu söylenebilir. O halde ilk dönem kilisesini, 'Zeytin Dağı vaazından, Origen veya Clement'in teolojisine' hangi saik veya saikler getirmiş olabilir? Bu soruya yönelik iki cevap verilebilir:

a) Teolojik açıdan: Buna göre Kutsal Ruh, kilise babalarını mucizevi bir şekilde yönlendirmiş ve doğruya iletmiştir. Tabii ki bu bir dindar açısından yeterli ve tatmin edici bir cevaptır. Ancak 'din bilimi' açısından pek de öyle görünmemektedir.

b) Din Bilimsel açıdan: Yahudilik içinden çıkmış bir 'hareket' olan Hıristiyanlığın öncesinde, Yahudiliğin bizzat kendi içinde bir hazırlanma döneminin olması gerekir. Böylece hareket, zaman içindeki gelişmeleri veya dönüşümleri 'gayri meşru' olarak algılamaz.

Yahudiliğin kendi içinde başlamış ve bir süre sonra Hıristiyanlar tarafından deruhte edilecek olan Helenleşme sürecinin olabileceği, bir takım dini ve sosyal nedenlerden dolayı göz ardı edilip Philo ve öncesindeki eğilim, ya hiç olmamış ya da tarih içinde 'istisna veya ucube' gibi duran bir gelişme olarak algılanmış ve algılatılmaya çalı-

sıkça karşılaşılan bir olgudur. Ayrıca Patriarkların, Musa yasası olmadığı halde kurtuluşa kavuştuklarına dair vurgu, hem Philocu çizgideki Yahudiler'de hem de ilk dönem kilise babalarında yaygındır.

Helenistik Yahudiliğin, Hıristiyanlığın kökenindeki etkisine dikkatleri çeken bir diğer araştırmacı da Harnack'tır. Kendilerini literal anlamdaki bir yasadan müstağni gören Helenistik Yahudiliğin, Greklerin Hıristiyanlaşmasına zemin hazırladığını ifade eder. Ardından Philo'nun Tanrı, Logos, ahlak, alegorik yorum geleneğinin Hıristiyanlık üzerinde özellikle ikinci yüzyılın başından itibaren büyük etkisinin bulunduğunu zikreder.[10]

Helenleşmenin hem Diaspora hem de Filistin Yahudilerinde olduğunu söylemesi yönüyle konunun sınırlarını daha da ileri taşıyan Hengel, hiçbir araştırmacının, Hıristiyanlığın kökenindeki Yahudiliği inkar edemeyeceğini söyler. Ardından Hermann Gunkel tarafından formülize edilmiş ve XIX. yüzyılın sonunda R. Bultmann'ın etkisiyle genel kabul görmeye başlamış olan Hıristiyanlığın, senkretik bir hareket olduğu yönündeki görüşün kökenini, Alman İdealizmindeki gizli Anti-Semitist eğilime bağlar.[11] Böylece Yahudilik anlaşılmadan Hıristiyanlığın yöneliminin kavranılamayacağını iddia eder. Bu noktada kendinden önceki yaklaşımlarda Yahudilik'ten çok farklı ve bir anlamda senkretik bir Hıristiyanlığın ortaya konulma çabalarını Hengel, Hıristiyanlığın kökenindeki Yahudiliği görmezlikten gelme gayretleri olarak yorumlar. Barclay da ilk bölümde anlatıldığı üzere Helenleşmeyi, asimilasyon, kültüre uyarlama (acculturation) ve uzlaşma (accommodation) şeklinde üçlü bir ölçüt aracılığıyla ortaya koyar. Böylece Pavlus ve ilk dönem Hıristiyanlarının ana kaynaklarından birinin Helenistik Yahudilik olduğunu göstermeye çalışır.[12] Philo'nun Helenistik Yahudilik denilen bir çizgiyi takip ettiğini ve bu çizginin Hıristiyanlar tarafından alınmasının çok da zor olmadığını söyleyen Mondesert'e göre ilk dönem kilisesi nasıl Septuagint'i almışsa bu teolojiyi de kabullenmeleri onlar açısından problemli olmamıştır.[13]

---

10. Adolf Harnack, **Outlines of the History of Dogma**, (terc.: Edwin Knox Mitchell), Boston, 1957, s. 28-31.
11. Hengel, *Early Christianity as a Jewish-Messianic Universalistic Movement*, s. 1-5.
12. Irons, **The Use of "Hellenistic Judaism" in Pauline Studies**, s. 22-24; Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora**, s. 82-102.
13. Mondesert, *Philo of Alexandria*, s. 896.

Philo'nun en temelde Tora'nın evrenselliğini veya tabiata aykırı olmadığını ortaya koyma çabası içinde olduğunu belirten Najman'a göre Philo, Hıristiyanların artık Yahudi yasalarına ihtiyaç olmadığı yönündeki kanaatlerini paylaşmaz. Ancak o, yeni gelişen bu harekete, Kutsal Kitabı nasıl evrensel bir şekilde yorumlayabileceklerine dair bir metot sağlar.[14] Eserleri daha çok kilise babaları tarafından korunan Philo'nun, Clement, Origen, Eusebius, Ambrose gibi kişilikler tarafından 'iman kardeşi' olarak tanımlanması, Hıristiyanlığın gelişmesine olan katkısını göstermesi açısından önemlidir.[15] Ayrıca Hıristiyan olduktan sonra bir elinde Platon'un eseri, diğer elinde Kutsal Kitap olan 'pagan muhtediler' için, 'iki doğrunun çatışması' yanlış olurdu. O halde bunların ikisinin de birbiriyle çatışmadığını ve hatta ikincisinin, birincisinden daha üstün olduğunu göstermenin yolu, ikisini uzlaştırmaktı. Bu bağlamda onlar, önlerinde Philo gibi bir örneği kolay kolay görmezden gelemezlerdi.[16] Nitekim Chadwick'in açıkça ifade ettiği üzere 'Hıristiyan felsefesinin tarihi bir Hıristiyanla değil; Yahudi Philo ile başlar'.[17]

Ortaçağ Hıristiyanlığının bir felsefesinin olduğu yönündeki iddiasını ispatlamak için sayısız eser veren E. Gilson'a göre Yahudiler öyle Helenleşmişlerdi ki onlar için Eski Ahit'in İbraniceden Yunancaya çevrilmesi gerekmişti. Philo'nun en önemli temsilcisi olduğu Yahudi İskenderiyeciliği bu ortamda doğmuştu. Yahudiler gibi Hıristiyanlar da Eski Ahit'i sahiplendikleri için Platoncu ve Stoacı unsurlarla yüklü olan Philo'nun yorumu, İskenderiyeli Hıristiyan düşüncesi üzerinde çok büyük etki bırakmıştı. XIII. yüzyıl skolastiklerine göre Moses Maimonides'in konumu ne ise Philo'nun Hıristiyanlara göre konumu da oydu.[18]

Bu bilim adamlarının görüşlerinin yanında Resullerin İşleri'nde Mısır ile ilk dönem kilisesi arasında bir bağın olduğuna dair işaretler de bulunmaktadır. Petrus'un Pentekost günü yaptığı ko-

14. Najman, *The Writings and Reception of Philo of Alexandria*, s. 103.
15. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 14.
16. Caesar Morgan, **An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus**, Oregon, 2005, s. 91.
17. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, s. 137.
18. Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, (terc.: Ayşe Meral), İstanbul, 2007, s. 47.

nuşmada Mısırdan gelmiş Yahudiler'in bulunduğu[19], Kirine ve İskenderiye'den gelmiş Yahudilerin İstefanos ile tartıştıkları[20], üstün bir konuşma yeteneğine sahip ve Kutsal Yazıları çok iyi bilen İskenderiye doğumlu –ve bazılarına göre Philo'nun öğrencisi[21]- Apollos[22] adında bir Yahudinin Efes'e geldiği belirtilir. Bu ve buna benzer atıflar, İskenderiye ve Kudüs arasında sıkı bir trafiğin yaşandığını gösterir. Mısır'daki kilisenin oluşturulmasına ön ayak olan ilk kişinin, Markos olduğuna dair anlatıma Eusebius kaynaklık etmektedir.[23] Ancak onun, Therapeutae ile Hıristiyan mistiklerini özdeş göstermesi bu konuda ihtiyatlı davranılmasını gerektirir. Ayrıca ilk dönem Mısır kilisesi hakkında çok fazla bilgi olmamasının nedenini açıklamaya çalışan bazı yazarlar, oradaki ilk oluşumun, heretik ve hatta özellikle gnostik olması hasebiyle onlara dair atıfların yapılmadığını ileri sürer. Buna karşın ilk dönem papirüslerinde Christos, kyrios, Teos gibi kutsal literatüre dair ifadelerin bulunmasından dolayı Mısır'da gelişen cemaate ilk planda gnostik denilemeyeceğini

---

19. Resullerin İşleri, 2:10.
20. Resullerin İşleri, 6:9.
21. Birger A. Pearson, *Cracking a Conundrum: Christian Origins in Egypt*, **Studia Theologica**, 57, 2003, s. 70.
22. Apollos adlı bu kişi ilginç bir ayrıntıdır. Resullerin İşleri'nde ondan şöyle bahsedilir: "Apollos adında söz söyleme yeteneği olan İskenderiyeli bir Yahudi Efes'e geldi. Kutsal Yazıları çok iyi biliyordu. Rab yolunda eğitilmişti ve ateşli bir ruhla İsa'ya ilişkin gerçekleri tüm ayrıntılarıyla öğretiyordu. Ancak yalnız Yahya'nın vaftizini biliyordu. Bu adam hiç korkmadan sinagogta konuşmaya başladı... Kutsal Yazılardan İsa'nın Mesih olduğunu kanıtlayarak etkili sözlerle herkesin gözü önünde Yahudileri susturdu" (Resullerin İşleri, 18:24-28). Resullerin İşleri'ndeki bu ayrıtının ötesinde I. Korintoslulara mektup, Apollos'un kişiliği ile ilgili daha fazla bilgi vermektedir. "Biri 'Ben Pavlus'a bağlıyım', öbürü 'Ben Apollos'a bağlıyım' derken sıradan insanların seviyesine düşmüş olmuyor musunuz? Apollos kim, Pavlus kim? Kendileri aracılığıyla imana kavuştuğunuz hizmetkarlardır. Rab her birine uygun görevler vermiştir. Ben ektim, Apollos suladı, ama Tanrı geliştirdi...Eken de sulayan da eşittir" (I. Korintoslular, 3:4-9). "Kardeşlerim, size örnek olsun diye bütün bunları kendime ve Apollos'a uyguladım. Öyle ki bize bakarak yazılı olanın dışına çıkmamayı, birini öbürüne karşı benimseyip böbürlenmemeyi öğrenesiniz" (I. Korintoslular, 4:6). Burada bahsi geçen Apollos'un hem Yahudi hem de İskenderiyeli olmasının yanında Kutsal Kitab'a dair bilgisi ile diğer Yahudileri susturması kayda değer ayrıntılar olsa gerek. İşte buna benzer referanslar, İskenderiye Hıristiyanlığının oluşumuna dair ipuçlarıdır.
23. Eusebius, **The History of the Church**, s. 90.

söyleyenler de bulunur. Ancak buradaki Hıristiyanlığın, Yahudiliğin içinde algılandığı ve bu bağlamda Yahudi olduğunu söylemek bölgeden elde edilen metinlerin algılanmasına daha farklı bir bakış açısını getirecektir.[24]

Tcherikover, İskenderiye'deki Yahudileri Helenizm ile Yahudiliğin sentez edilmesini düşünen *eğitimliler* ve mesiyanik bir vurgu ile güç kullanma taraftarı olan daha *alt sınıf* şeklinde bir sosyo-kültürel ayrıma tabi tutarken, dönemin Yahudilerinin aralarındaki ayrıma ve farklı yönelimlerine işaret etmeye çalışmaktadır. Bu açıdan birinci grubun içinde olan Philo'nun, İskenderiye Yahudilerinin Yasa'ya karşı tutumları hakkında verdiği bilgi, gelinen noktanın aydınlatılması için önemlidir. Nitekim o, en temelde biri a) aşırı dindarlığından ve diğeri b) alay etmek için Kutsal Kitabı literal okuyanların bulunduğunu söylediği gibi a) Yasa'yı uygulayanlar ile b) Yasa'yı tamamen yok sayan iki farklı alegorik yorumu benimseyenlerin de var olduğunu ifade eder. Ayrıca kendi yeğeni başta olmak üzere birçok kişinin Yahudilikten çıktığı ve yine hiç de azımsanmayacak sayıda gentilenin Yahudiliğe yaklaştığı göz önüne alınırsa İskenderiye Yahudiliğinin ne denli farklı bakış açılarına sahip olduğu ortaya çıkar.

Her ne kadar I. yüzyılın sonunda yazıldığı belirtilse de *Epistle of Barnabas* ve Nag Hammadi Literatürü içindeki *Teachings of Silvanus* (II. yüzyıl) adlı metinler, İskenderiye Hıristiyanlığı hakkında bize bir takım ipuçları vermektedir. İstefanos ile Barnabas'ın Tapınak ve bu çerçevede gerçekleştirilen kültlere karşı tutumu, İsa'ya mesiyanik bir unvan verilmesi, altın buzağı ile ilgili anlatımın yorumlanması noktasında *Barnabas* ile *Resullerin İşleri*'nde benzerlikler görülmektedir. Yine Logos konusuna yaklaşımda *Wisdom of Solomon* ve Philo'nun açıklamaları ile *Silvanus* arasında yakın bir ilişki olduğu göze çarpmaktadır. *Silvanus*'da da Mesih, hem bilge hem Logos hem de Tanrının suretidir.[25]

Hıristiyanlık açısından 'Helenistik Yahudilik' denilebilinecek yaklaşıma taraf olması yönüyle çok önemli bir metin olan İstefanos'un

24. Pearson, *Cracking a Conundrum: Christian Origins in Egypt*, s. 61-62.
25. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Pearson, *Christians and Jews in First-Century Alexandria*, s. 212-215; Pearson, *Cracking a Conundrum: Christian Origins in Egypt*, s. 66-70.

söylemi, Yahudilik-Hıristiyanlık arasındaki geçişe ve buna ait dinamiklere yer vermektedir. Kısa bir Yahudilik tarihi ile başlayan İstefanos, Tapınak ve Yasa[26] hakkındaki alegorik yorum tarzıyla aslında Pavlusçu çizginin öncüsü olduğuna dair referanslara sahiptir. Nitekim Pearson'un da dile getirdiği üzere İskenderiye'de gelişen Hıristiyanlık, 'Philocu çizgiyi devam ettiren' bir yapıdadır.[27]

İsa ile aynı zaman diliminde yaşamış ve İncillerin ondan bahsetmemiş olmasına rağmen eserleri daha çok kilise babaları tarafından yapılan atıflardan da anlaşıldığı üzere Hıristiyan çevre için önem arzeden Philo'ya, en geniş anlamda ilk olarak kilise tarihçisi Eusebius (260-339) tarafından dikkat çekilir. Eusebius, Philo'nun Roma'da Peter ile görüştüğüne dair bir bilgi de verir.[28] O, *Preparation for the Gospel* adlı eserinde *Hypothetica*'dan "bu Philo'nun Yahudilik hakkında ithamlarda bulunan kişilere karşı yazdığı ilk kitaptır" diyerek alıntı yapar.[29] Nitekim ikinci kitap olarak da *Apology for the Jews*'den iktibasta bulunur.[30] Eusebius'un bu tanımlamalarından sonra –ileride bahsi geçeceği üzere- Jerome de onu, Peter ile görüştüren anlatılara yer verir. Hatta *Acta Johannis* (V. yüzyıl) adlı dokümana göre Philo, 'Yasa ve İncil hakkında Yuhanna ile tartışmış ve Yuhanna, Philo'nun evine girip onun cüzamlı eşini iyileştirene kadar ona inanmamıştır. Bu olaya şahit olan Philo, Hıristiyanlık karşıtı söylemlerinden dolayı özür dilemiş ve vaftiz olarak ömrünün geri kalanını Hıristiyan olarak yaşamıştır'.[31] Nitekim IX. yüzyıla gelindiğinde İstanbul Patriği Photius'un, 'ben inanıyorum ki kutsal yazıların tüm alegorik yorumları, onun (Philo) aracılığıyla kiliseye geçmiştir. Ayrıca onun Hıristiyan olduğu da dile getirilmektedir'[32] demesi artık çok büyük bir problem teşkil etmez. Görüleceği üzere ilk planda Hıristiyanlığa

26. Resullerin İşleri, 7:1-60. Özellikle 7:44-53.
27. Pearson, *Cracking a Conundrum: Christian Origins in Egypt*, s. 71.
28. Eusebius, **The History of the Church**, s. 90.
29. Eusebius, **Preparation for the Gospel**, VIII, 5:1-9, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_08_book8.htm (24.01.2007)
30. Eusebius, **age.**, VIII, 11: 1-18, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_08_book8.htm (24.01.2007).
31. J. Edgar Bruns, *Philo Christianus: The Debris of a Legend*, **The Harvard Theological Review**, 66.1, (Ocak) 1973, s. 142.
32. http://www.earlychristianwritings.com/fathers/photius_03bibliotheca.html#103 (105), (15.12.2007).

yakın bir duruş sergileyen kişi olarak sunulan Philo, bir süre sonra Hıristiyanlığı kabul etmiş bir şahsiyete dönüştürülür.

Yuhanna İncili: Philo ve görüşleri Hıristiyanlık açısından değerlendirilmeye başlandığında ilk olarak Yuhanna İncili'ndeki[33] yapı ile karşı karşıya gelinir. Helenistik kültürün merkezî yerlerinden biri olan İskenderiye'de felsefe, teolojiden çok farklı değildir. Nitekim bu tür konuşmaların geçtiği yerlerde temelde tanrısal ve dünyevi varlıkların düalistik yapısı, soyut bir Tanrı tasavvuru, Platoncu doktrinin öne sürdüğü ruh beden ayrımı ve buna benzer konular konuşulur. İşte böyle bir tartışma ortamı, hem içinde bulunulan hem de Eski Ahit'in terimlerini harmanlayan bir düşünce oluşturmaya yarar. Hakikate ulaşmamız için gerekli olan Logos düşüncesinin doğuşu da böyle bir ortamın sonucu olabilir. *Bilgelik Kitabı*'nda ve Philo'nun yazılarında da görüleceği üzere Greklerin bahsettiği Logos ile İncil yazarının tasavvur ettiği arasında fark vardır. Yuhanna'nın tanımı ile Philo'nun bakışı arasında da kavramın geldiği boyut anlamında farklılaşma bulunsa da temelini aynı terminoloji oluşturur.[34]

Yuhanna İncili'nin -diğer birçok İncil metinlerinde olduğu gibi- yazarı, yazılış tarihi ve yazıldığı yer hakkında tam bir konsensüs oluşmuş değildir. Ancak Yuhanna'nın Sinoptik İnciller'e dahil edilmemesinin de gösterdiği üzere onun, olayları farklı bir ele alış tarzı ve hitap ettiği çevresi vardır. Philo ile olabilecek en temel benzerlik noktalarından biri, yazarın sembolik bir anlatım tarzına (ışığın, insan ve dünya ile olan Tanrının ilişkisine benzetilmesi[35], Tanrının çoban[36] şeklinde alegorize edilmesi gibi) yaptığı vurgudur. Hem Philo hem de Yuhanna'nın yazarı için insanın temel amacı ve en yüce kutsallık kaynağı, Tanrıyı bilmektir.[37]

---

33. Yuhanna İncili'nin İskenderiye kökenli olduğuna dair bir takım görüşler vardır. Hem tarz hem de tema noktasında bir takım benzerliklerin olması araştırmacıları bu sonuca götürmüş olabilir. Hatta 'eğer bu İncil, İskenderiye'de yazılmışsa kendi toprağının sesini duyurmaktadır. Ancak eğer başka bir yere aitse bu çok garip olacaktır' denilmiştir. Alfred M. Perry, *Is John an Alexandrian Gospel*, **Journal of Biblical Literature**, 63.2, (Haziran) 1944, s. 103.
34. Riggs, *Alexandria and the New Testament*, s. 936.
35. Yuhanna, 1:3-9.
36. Yuhanna, 10:1-19.
37. Yuhanna, 1:10-18; 5:30-33.

Philo ile Yuhanna'nın Logos anlayışında da bazı noktalar örtüşmektedir. Philo'da olduğu gibi Yuhanna için de Logos, aracılığıyla her şeyin var olduğu[38] bir vasıta olarak kurgulanır. Bu bağlamda Yuhanna, Logos'u yaratılışta bir aracı, dünyadaki aydınlatıcı güç, iyilerin ruhlarını Tanrıya yükselten ve onların yüreklerinde ikamet eden bir tasavvur olarak düşünme noktasında Philo ile aynı görüştedir. Aralarındaki en temel fark, Yuhanna'nın Logos'u tarihsel bir figür olarak kişileştirmesidir. Her ne kadar Philo, kişileştirici bir takım betimlemelerde bulunsa da Logos'u, tarihsel bir şahsiyetle özdeşleştirmez.

Yuhanna'nın girişinde ortaya konan Logos düşüncesinin kökeni olarak Philo'yu gösteren Dodd, bunu şöyle aktarır: Yuhanna'nın baş tarafındaki Logos kavramı, Eski Ahit'teki Tanrının sözü olarak anlaşılabilirse de Helenistik Yahudilikten doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilenmiş bir okuyucu, Philo'da bulunan yaratıcı ve vahyedici Logos konseptinin izlerini burada görebilir. Çünkü buradaki Logos, basit bir şekilde Tanrının kelamı veya buyruğu olmayıp aşkın fakat aynı zamanda içkin olduğuna inanılan ebedi Akıl tarafından şekillendirilmiş evrenin, anlamı, planı ve amacıdır.[39]

Hıristiyanlıktaki, İsa'nın Logos şeklinde inkarne olması düşüncesinin kaynağını Philo'da görmek mümkündür. Çünkü Philo'ya göre Musa, 'Tanrısal vahyi içine çekip Tanrı ile dolan, Tanrı ile birlik içinde olup Tanrının saf/katışıksız bir parçasıdır'.[40] Nitekim onun, Musa'yı Logos'la çok yakın bir ilişki içinde olarak açıklaması, Philo'daki Logos'un Hıristiyanlıktaki gibi bir şahısta müşahhaslaşmış olup olmadığı ile ilgili soruları akla getirir. Philo, Logos'u 'Tanrının ilk doğan Oğlu'[41] şeklinde ifade eder. Ancak Philo'nun bu söylemi, Logos'u tarihsel bir kişiyle ilişkilendirdiği anlamına gelmez. Philo'nun belki yüceltme amacıyla Musa'yı tanrısal bir varlık olarak gösterdiği düşünülebilir. Fakat o hiçbir zaman Logos'u Tanrının Oğlu İsa fikrinde olduğu gibi kişileştirmez.[42] Böyle bir yönelişe kay-

---

38. Yuhanna, 1:1-5.
39. C. H. Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, Cambridge, 1953, s. 277; Perry, *Is John an Alexandrian Gospel*, s. 103; Campbell, **The Masks of God Occidental Mythology**, s. 253.
40. Quaest In Ex., II, 29.
41. Confl., 146; Agr., 51.
42. Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 117-118.

mamasında onun hala Yahudilik sınırları içinde kalma ile Greklere Yahudiliğin, Grek düşüncesinden üstün olduğunu gösterme kaygısı yatıyor olmalıdır. Ancak yine de şu gözden kaçmamalıdır ki Philo, Musa'nın Logos *gibi* olduğu düşüncesini ortaya koyar.

Doğal olarak şöyle bir soru bu sürecin devamı için sorulsa çok garip durmaz: Acaba İsa, -Helenistik kültürden bir şekilde etkilenmiş olan- havarileri tarafından Platoncu veya Philocu Logos olarak mı algılandı? Çünkü erdemi, cesareti, adaleti ve itidali getirip Tanrısal hakikatin tohumlarını eken kişi, Philo'ya göre o insanların, kralı ve çobanıdır.[43] Philo için kutsal Logos, bir kral, öğretmen, arkadaş ve danışılacak biridir.[44] Yine bu Logos, kötülüğü yerer ve insanları, 'serptiği suyla temizleyip doğru felsefenin sırları ile süslü bir elbise giydirir'.[45] 'Ruhları kulağa sahip kişiler, bunları bilir'.[46] Bu tür tanımlamaların hemen hepsi Hıristiyan ilahiyatında İsa için kullanılmıştır.

Yuhanna İncili'ndeki, İsrailoğullarına çöldeyken Tanrı tarafından verildiği iddia edilen *mann*'ın, aynen Philo'da olduğu gibi ebedi ve hayat veren Tanrısal Logos ile özdeşleştirilmesi[47], bu İncil yazarının Helenistik Yahudilik denilen akıma ne kadar yakın durduğunun bir işaretidir. Küçük bir ayrıntı gibi duran, fakat vurgu yönüyle ortak bir hedefi olan iki metin arasındaki benzerliklerden biri de *su* konseptidir. Philo için Logos, 'bilgeliğin çeşmesi, nehri ve Tanrının ırmağıdır'.[48] Yuhanna için de 'bir kimse sudan ve Ruhtan doğmadıkça Tanrının krallığına giremez'.[49] Bilindiği üzere Philo, Kainatın Babası ve her şeyin Nedeni olan Tanrı ile ilgili hakiki bilgi sahiplerinin, Tanrının oğulları diye adlandırılabileceğini ifade ettikten sonra Tanrı oğlu olarak çağrılacak bir kişi olmadığından[50] bahseder. Yuhanna İncili ise bu konuda şöyle bir ayrıntıya değinir: 'Kendi yurduna geldi ama kendi halkı onu (Logos/İsa) kabul etmedi. Ancak

43. Agr., 50; Migr., 8-9; Somn. II, 244; Abr., 261.
44. Somn., I, 191.
45. Somn., I, 226.
46. Abr., 127, 150; Confl., 72.
47. Yuhanna, 6:27-38.
48. Leg. 2.87; Post. 129; Fug. 97; Somn. II, 245.
49. Yuhanna, 3:5-6.
50. Confl., 145-146.

kendisini kabul edip adına iman edenlerin hepsine Tanrının çocukları olma hakkını verdi'.[51]

Thomas Tobin'in Yuhanna'nın girişi ile ilgili yaptığı yorum, Yuhanna İncil'inin konumunun belirlenmesi açısından dikkat çekicidir. Ona göre Philo'nun ve İncil yazarının Kutsal Kitap anlatıları üzerinde yaptıkları spekülatif yorumlar, Helenistik Yahudilik gibi geniş bir dünyanın parçası olarak algılanmalıdır. Burada görülmesi gereken şey, İncil yazarının Philo'yu okuyup okumadığı değildir. Metinlerdeki benzerliklerin, onların Helenistik Yahudi Kutsal Kitap yorumunun bir parçaları olmaları hasebiyle meydana geldiğini, ancak benzer sözcüklerle farklı sonuçlara ulaştıklarını gösterir.[52] Yuhanna İncili ile Philo arasındaki bu gibi benzerlikler, bazı araştırmacıları onun 'ilk İncil'[53] olduğu yönünde bir sonuca götürse de Filistin Yahudiliğinin de Helenistik görüşlerden etkilendiğini hatırlatmakta fayda vardır.

Yuhanna İncili, şöyle başlar: Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı (en arche en ho logos, kai ho logos en pros ton Theon, kai Theos en ho logos). Grekçe metinde daha rahat görüleceği üzere yazar, 'ton theon' (the God) ile 'theos' (God) arasında bir ayrım yapmaktadır. Tekvin'in 31:13 metnini yorumlayan Philo, LXX tercümesinde olmakla beraber günümüz Türkçe tercümesinde yer almayan 'Ben sana Tanrı makamında görünen Tanrıyım'[54] metni karşısında, Yuhanna'da görüldüğü şekliyle 'the God ile God' arasında ayrım yapar.[55] Philo ve Yuhanna'nın böyle bir ayrımı gözetmesi de onların bakış açılarını ortaya koyması yönüyle önemlidir.

Bu bağlamda Yuhanna ile Philo arasında organik bir bağın olmadığını iddia edenler dahi eğer Philo olmasaydı bu İncil'in arka planı hakkında daha az bilgiye sahip olunacağını ve İncil'i

---

51. Yuhanna, 1:11-12.
52. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, s. 268.
53. William F. Ambright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John*, **The Background of the New Testament and its Eschatology**, (ed. W.D.Davies-D. Daube), Cambridge, 1956, s. 153-171.
54. http://www.ccel.org/bible/brenton/Genesis/31.html (13.11.2007). I am the God that appeared to thee in the place of God.
55. Som., I, 229.

yorumlayan Kilise Babalarının açıklamalarının da aynı kalmayacağını[56] belirtirler. Zira her ne kadar Philo için Logos, bazen Tanrının bir vechesi ve bazen de bağımsız bir varlık olarak algılansa da Yuhanna'nın betimlediği Logos düşüncesinde Philocu çizginin payı büyüktür.[57]

İbranilere Mektup: Yeni Ahit'teki bu metin hakkında, kimin, kime yazdığı noktasında hala tam bir ittifak yoktur. Bu bağlamda mektubun Pavlus'a ait olmamakla beraber Pavlusçu Hıristiyanlığa çok yakın bir duruşunun olduğu belirtilir. Her ne kadar mektubun Roma'daki insanlara yazılmış olduğu ileri sürülse de Korintliler veya İskenderiyeliler gibi topluluklara da hitap ettiği belirtilir. Ayrıca yazım tarihi olarak MS. 95 şeklinde bir tarih verilse de birçok araştırmacı bunun, Tapınağın ikinci kez yıkılmasından önce (MS. 70) olduğu kanaatini taşımaktadır. Hatta konu bakımından birçok benzerliğin bulunması hasebiyle mektubun yazarının, Philo'yu tanıdığı ve sonraki bir dönemde Hıristiyanlığa geçtiği dahi iddia edilir.[58] Bu mektubun bir diğer özelliği de Pavlus ve diğer apostolik yazarlar, Eski Ahit'ten alıntı yapacağı zaman genelde 'Hoşea'da yazıldığı gibi', 'İşaya şöyle demektedir', 'yazıldığı gibi', 'Musa şöyle der' şeklinde ifadeler ile Eski Ahit pasajlarını ya bir yazara atfederek ya da pasif bir cümle yapısı içinde aktarırlar. Ancak İbranilere Mektubun yazarı, atıflarını herhangi bir yazara bağlamayıp sanki doğrudan Tanrısal bir metin gibi ele alır.[59] Bu tür bir aktarma tarzı, Philocu çizgi ile çok yakından ilişkilidir.

İlk olarak mektuptaki birçok kelime ve deyimlerle, Philocu çizginin sık sık kullandığı sözcükler arasında terminolojik bir benzerlik vardır. Terminolojinin ötesinde yazar, Philo'da olduğu üzere temel eğitim ile derin anlamı kavrama arasında bir farklılık görüp bunu şu sözlerle ifade eder:

---

56. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 83.
57. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 10.
58. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 75. İbranilere Mektub'un Philo veya Helenistik Yahudi çevrelerle olan ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz.: S. Wallace Taylor, **A Study of the Major Factors Determinate fo a Meaningful Life in the Writings of Philo and in the Epistle to Hebrews**, (Basılmamış Doktora Tezi), Emory University, 1965, s. 18-35.
59. Karşılaştırma için bkz.: Romalılar, 925; 33; 10:19 ile İbranilere, 1:7; 4:1; 5:6; 3:7.

> Şimdiye dek öğretmen olmanız gerekirken Tanrı sözlerinin temel ilkelerini size yeni baştan öğretecek birine ihtiyacınız var. Size yine *süt* gerekli, *katı yiyecek* değil! Sütle beslenen herkes bebektir ve doğruluk sözünde deneyimsizdir. Katı yiyecek, yetişkinler içindir; onlar duyularını iyi ile kötüyü ayırt etmek üzere alıştırmaya eğitmiş kişilerdir.[60]

Görüleceği üzere bilginin değişik boyutlarını Philo'cu bir çizgiyi takip ediyormuşcasına yer vermektedir. İbranilere mektupta 'Oğul/kelam' İsa şöyle tanımlanır:

> Tanrı eski zamanlarda peygamberler aracılığıyla birçok kez çeşitli yollardan atalarımıza seslendi. Bu son çağda da her şeye mirasçı kıldığı ve *aracılığıyla evreni yarattığı* kendi Oğluyla bize seslenmiştir.[61] Tanrının sözü diri ve etkilidir. *İki ağızlı kılıçtan daha keskindir.* Canla ruhu, ilikle eklemleri birbirinden *ayıracak* kadar derinlere işler, yüreğin düşüncelerini amaçlarını yargılar.[62]

Logos anlamında kullanılan Oğul için getirilen betimlemelerde ilk olarak 'aracılığıyla evrenin yaratıldığı' düşüncesi ve ardından da 'kılıçtan daha keskin olup ayırıcı' olması işlenmektedir. Bu tasvirler, Logos mevzu bahis olduğunda Philo'nun Logos'a yüklediği içerikten çok da farklı değildir.

İbranilere mektubun temel argümanı, İsa'nın, inançlı, lütufkar ve Melkisedek –ki o kutsal, yüce ve insan kahinlere benzemez- düzeni uyarınca bir başkahin olduğudur.[63] Diğer kahinler, *göktekinin örneği ve gölgesi* olan tapınakta hizmet etmektedir. Nitekim Musa, Tanrı tarafından şöyle uyarılır: 'Herşeyi sana dağda gösterilen *örneğe* göre yapmaya dikkat et'.[64] Mektubun yazarının bahsettiği profil ile Philo'nun 'insan olmayan, kasdi hiçbir hata işlemeyen, Tanrının kelamı olan, her şeyin yaratıcısı Tanrının babası ve evrenin aracılığıyla meydana geldiği Hikmetin annesi olduğu lekesiz bir kişilik'[65]

60. İbranilere, 5:11 vd.
61. İbranilere, 1:2-3.
62. İbranilere, 4:12.
63. İbranilere, 3:1-7:28.
64. Çıkış, 25:40; İbranilere, 8:1-6.
65. Fug., 108 vd.; Mig., 102.

şeklinde betimlediği başkahin arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunmaktadır.

Yukarıdaki paragrafta geçtiği üzere 'göktekinin örneği ve gölgesi' olan bir tapınak konsepti içinde bulunan düalist bakış açısının başka temalar üzerinde de işletildiği görülür. Bir diğer düalizm örneği olarak da şu metin aktarılabilir:

> Asıl göklerde olan örneklerin kurbanlarla ama gökteki asıllarının bunlardan daha iyi kurbanlarla temiz kılınması gerekti. Çünkü Mesih, *asıl kutsal yerin örneği* olup insan eliyle yapılan kutsal yere değil, ama şimdi bizim için Tanrının önünde görünmek üzere asıl göğe girdi.[66]

İbranilere Mektup, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında ortaya çıkan Eski Ahit yasaları hakkındaki tartışmaya çözüm bulması yönüyle de ilginçtir. Çünkü Philo ile başlayan ve Pavlus ile bir adım daha ileriye götürülecek olan Yasa'nın paranteze alınması şeklindeki nosyona dair ipuçlarını burada görebilmekteyiz. Mektup bunu şöyle dile getirir:

> Güçsüzlüğü ve yararsızlığı yüzünden daha önce gelen buyruk çaresiz sayılıyor. Çünkü Yasa hiçbir şeyi yetkinliğe erdiremedi. Bunun yerine daha üstün bir umut getiriliyor. İşte bununla Tanrı'ya yaklaşıyoruz.[67]

Burada görüldüğü üzere artık yasa, bundan sonrası için çok da bir anlam ifade etmez. 'Peki bunun nedeni nedir?' gibi bir sorunun cevabını mektup 'çünkü şeriat, gelecek olan güzel şeylerin gölgesi olup asıl suretine sahip değildir'[68] diyerek verir.

Philo, dünyevi, semavi ve İlahi[69] olarak üç çeşit insandan bahsetmekte ve her ne kadar çok az olsa da üçüncü sınıftaki insanların, aynı zamanda günahsız[70] olduklarını dile getirmektedir. Philo burada günahsızlık kavramını, en kutsal olarak gördüğü Musa'yla

---

66. İbranilere, 9:23-24.
67. İbranilere, 7:18-19.
68. İbranilere, 10:1.
69. Gig., 60-61.
70. Virt., 177.

ilişkili kullanmaktayken; İbranilere Mektup'taki 'Göklerden gelen yüce başkahinimiz (İsa), bizim gibi günahla denenmiş ama günahsız kalmıştır'[71] metni, bu konseptin İsa ile ilişkilendirilmesi olarak görülebilir.[72]

Meleklerle ilgili düşüncede Philo, onları Tanrının logosları veya güçleri olarak ortaya koyup insanla Tanrı arasında aracılık etme gibi bir görevlerinin olduğundan bahseder. Hemen hemen aynı etimolojik ifadelerle İbranilere Mektubun yazarı için de melekler, görevli ruhlardır.[73] Yine yemin etme hususunda Matta İncili'nde İsa, 'size derim ki hiçbir şey üzerine yemin etmeyin! Ne gök üzerine yemin edin çünkü orası Tanrının tahtıdır, ne de yer üzerine çünkü orası O'nun ayaklarının basamağıdır"[74] şeklinde bir öğretide bulunur. Ancak yemin konusunda İbranilere Mektup'taki metne bakıldığında o, şöyle der: "Tanrı İbrahim'e vaatte bulunduğu zaman yemin edilecek daha üstün biri olmadığından kendi üzerine yemin etti... insanlar, kendilerinden üstün biri üzerine yemin ederler".[75] Aradaki bu farklı tutuma bir referans olması için Philo'nun, neden Tanrının, kendi üstüne yemin ettiğiyle ilgili pasajları dikkat çekicidir. Ona göre de Tanrı, kendisinden daha büyük herhangi bir şey olmadığı için kendi üzerine yemin etmiştir.[76]

Kutsal yazılardaki bir takım olayları anlatmak için Philo'nun en sık kullandığı metodun alegorizm olduğunu ifade etmiştik. Nitekim iki tür toprağın olduğu ve bunlardan verimli olanın, kötü tohum ekilse dahi ürün vereceğini; fakat verimsiz olan topraktan ürün hasat edilemeyeceğini söyler. Birinci türün, Tanrıdan korkan erdemli insana, diğerinin ise sıradan insanlara tekabül ettiğini aktarır. Tabiata dair bu tür bir alegorik anlatım tarzının İbranilere Mektup'ta[77] da işlenmesi metodolojik benzerlik olarak algılanabilir. Ayrıca ikinci tür toprağın ürününün sonu olarak iki yazarın da ateşte yanmayı göstermesi ilgi çekicidir.

---

71. İbranilere, 4:15.
72. Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, s. 215.,
73. Leg. All., II, 177 vd.; Virt., 74; Gig., 16; Som., I, 141-143. Krş.: İbranilere, 1:14.
74. Matta, 5:34-35.
75. İbranilere, 6:13-16.
76. Leg. All., III, 203-207.
77. İbranilere, 6:7-8; krş.: Spec. Leg., I, 246; Leg. All., III, 248.

Philo'nun İbranilere Mektubun yazarı üzerinde doğrudan etkisinin olup olamayacağı konusunda bazı yazarlar, Philo'nun ve İbranilere mektubun yazarının İskenderiyeli Yahudilerin ortak terminoloji ve düşüncelerini kullandıklarını[78] söylemeyi tercih ederler.

Her ne kadar Pavlusçu kiliseye aidiyeti tartışma konusu olsa da *Koloselilere Mektup*'ta da bir takım benzer tasavvurlar bulunmaktadır. Mektubun girişi Mesih'i şöyle tarif eder;

> Görünmez Tanrının sureti, bütün yaratılmışların ilk doğanı odur. Çünkü göklerde ve yeryüzünde görünen ve görünmeyen gerek tahtlar gerek hükümetler bütün şeyler onda yaratıldı. Bütün şeyler onun vasıtası ile ve onun için yaratılmıştır. Hepsinden evvel olan kendisidir, bütün şeyler onda kaimdir. Ve bedenin yani kilisenin başı kendisidir.[79]

Mektup, Tanrının 'görünmezliği', Mesih'in, O'nun 'sureti' ve 'ilk-doğan' (prototokos) olması, görünür-görünmezlik tezatı ve Logos'un varlıklardan önce varlığa sahibiyeti konularında Philo ile örtüşen bir söyleme sahiptir.

I- PAVLUS

Philo ve Pavlus'un isimleri, birçok kişi tarafından birbiriyle ilintili olarak zikredilir. İkisinin aynı çağda yaşaması, diaspora Yahudisi olmaları, meşhur entelektüel çevrelerde bulunmaları (İskenderiye ve Tarsus), Yahudi ve gentile ile çevrili bir ortamda yaşam sürdürmeleri ve etrafındaki insanlara oranla ikisinin de en azından üst düzey bir aileden gelmesi, onları birlikte göz önüne almayı gerektiren nedenler arasındadır.

MÖ. I. yüzyılda yaşamış olan tarihçi Strabo (MÖ.63-MS.24), Pavlus'un doğduğu yer olan Tarsus hakkında şöyle der: Bu şehirde oturanlar, çok istekli bir şekilde eğitime ve felsefeye eğilim gösterirler. Bu noktada Atina ve İskenderiye'yi dahi geçmiş durumdalar. Bu şehrin insanları, diğerlerinden farklı olarak ilk eğitimlerini burada aldıktan sonra bunu tamamlamak için dışarıya giderler ve çok azı

78. Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, s. 60-61.
79. Koloselilere, 1:14-17.

geri döner.[80] Pavlus da nitekim ilk eğitimini burada aldıktan sonra Kudüs'te Gameliel'in ayakları dibinde[81] yetiştiğini bildirir. Genel olarak bir Yahudi çocuk on üç yaşında bar-mitzva yani ergen olup ritüelleri yerine getirmekle yükümlü olduğu için Pavlus da temel eğitimini Tarsus'ta aldıktan sonra yaklaşık on beş on altı yaşlarından sonra Kudüs'e teoloji eğitimini almak için geçmiş olabilir.

Greko-Romen kültürüne Pavlus'un çok da yabancı olmadığını ve Grekçe yazdığını metinlerinden görebiliyoruz. Greklerin atletizminden[82] ve Roma hukukundan bahsetmesi[83], onun bu kültürle olan ilişkisini göstermektedir. Ayrıca Resullerin İşleri'nde ona atfedilen bir olay, Pavlus'un konumunun belirlemesi için önemlidir:

> ...Atina'da bekleyen Pavlus, kenti putlarla dolu görünce yüreğinde derin bir acı duydu. Bu nedenle gerek havrada Yahudilerle ve Tanrıya tapan yabancılarla, gerek her gün çarşı meydanında karşılaştığı kişilerle tartışıp durdu. Epikürcü ve Stoacı bazı filozoflar onunla atışmaya başladı. Kimi 'bu laf ebesi ne demek istiyor?' derken kimi de 'galiba yabancı ilahların haberciliğini yapıyor' diyordu... Ares Tepesi Kurulu'nun önüne çıkıp: Ey Atinalılar, sizin her bakımdan çok dindar olduğunuzu görüyorum... Tapındığınız yerleri incelerken üzerinde 'Bilinmeyen Tanrıya' diye yazılmış sunağa rastladım. Sizin bilmeden tapındığınız bu Tanrı'yı ben size anlatayım... (Onu dinleyenlerden) birkaç kişi ona katılıp inandı. Bunların arasında kurul üyesi Dionisios, Damaris adlı bir kadın ve birkaç kişi daha vardı.[84]

Her ne kadar otantikliği ile ilgili bazı kuşkuları içerse de bu metin, bize Pavlus'un daha ilk dönemlerden bu yana, farklı çevreden insanlarla görüştüğünü, Epikürcü, Stoacı filozoflarla tartışma vesilesi ile de olsa görüşlerini ifade ettiğini ve zihninde onların da anlayacağı şekilde bir düşünce gerçekleştirme kaygısının olduğunu

80. Strabo, **Geography**, 14.5.13, http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0198&layout=&loc=14.5.13 (21.12.2006).
81. Resullerin İşleri, 22:3. Pavlus'un, gerçekten Gameliel'in öğrencisi olup olmadığı hususunda bir takım tartışmalar vardır. Bu konuda bilgi için bkz.: Şinasi Gündüz, **Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı**, Ankara, 2001, s. 34-37.
82. I. Korintoslular., 9:24; Filipililer, 3:14.
83. Romalılar, 7:2; Galalatyalılar., 3:17-18.
84. Resullerin İşleri, 17:16-33.

gösterir. Metnin Pavlus'a ait olmadığı söylense dahi bu cümleleri ekleyen ilk dönem kilisesinin, Hıristiyanlığı nereye yerleştirmeye çalıştığı yönüyle önemlidir.

Bazı araştırmacılar Pavlus'u, Helenizm-Yahudilik karşılaşmasında kültüre yerleştirme (acculturation) sıralamasında, 'orta' bir pozisyona dahil eder. Çünkü Pavlus, her ne kadar Grekçe ve Aramice biliyor olsa da Philo gibi üst noktayı temsil edecek bir kişi değildir. Asimilasyon sıralamasında ise kendisini Yasa ile sınırlandırmaması ve Gentile Hıristiyanlarıyla çok samimi dostluk kurması yönüyle onu, 'üst' bir noktaya yerleştirir.[85]

Batı tarihi açısından düşünüldüğünde Eski Ahit'in Grekçe'ye çevrilmesini en önemli olgulardan biri sayan Porter'e göre, her ne kadar bu tercüme, Grek Yahudilerin ihtiyaçlarını gidermişse de burada Gentileye açılım da gözden kaçmamalıdır. Bu açıdan Philo'nun, Eski Ahit dinini, Grek düşüncesine uygun yorumlaması çok önemlidir. Nitekim bu noktada Pavlus'un da yapmaya çalıştığı iş, Hıristiyanlığın dini ihtiyacını gidermektir. Philo, Tora'yı alegorik yorumlayarak onun anlamını Platoncu ve Stoacı düşünceye yaklaştırdığı gibi; Pavlus da ondan bir adım daha ileri atarak Yasa'nın artık tamamlandığı sonucuna ulaşır. İkisi de Eski Ahit dininin, evrensel bir karakter sergilemesi gerektiğine inanır.[86] Ayrıca Goodenough da Pavlus'un, Philo'ya ait bir takım metinleri okumuş olduğunu[87] iddia eder.

Pavlus'un hayatı[88] ile ilgili en temelde iki kaynakla karşılaşırız: Resullerin İşleri ve Pavlus'a ait olduğu iddia edilen mektuplar.

---

85. Irons, **The Use of "Hellenistic Judaism" in Pauline Studies**, s. 25-27; Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora**, s. 384-395.
86. Frank C. Porter, *The Problem of Things New and Old in the Beginnigs of Christianity*, **Journal of Biblical Literature**, 48:1/2, 1929, s. 12-14.
87. Goodenough, **The Theology of Justin Martyr**, s. 55.
88. Pavlus'un hayatı, düşünceleri hakkında Türk okurlar için en derli toplu eser, Şinasi Gündüz Bey'in **Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı** (Ankara Okulu, 2001) adlı çalışmasıdır. Bunun dışında edit bir çalışma olan **Pavlus'u Düşünmek** (ed. Cengiz Batuk, Ankara Okulu, 2006) adlı eserde de Pavlus ve fikirleri noktasında birçok makale bulunmaktadır. Ayrıca Pavlus söz konusu olduğunda onun Gnostik bir karaktere sahip bazı söylemleri de daima göz önüne alınmalıdır. Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Gündüz, *Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar*, s. 60-75.

Resullerin İşleri'nde Kilikya'dan Tarsuslu bir Yahudi[89], Ferisi oğlu Ferisi[90] ve Saul isminde[91] Yahudiliğe yakın bir konumda zikredilen Pavlus; mektupları mevzu bahis olduğunda bu kadar Yahudilikle iç içe değildir. Resullerin İşleri'ndeki bu vurgunun sebebi olarak ona karşı özellikle Yahudiler ve Kudüs'teki ilk cemaat tarafından ortaya konulan muhalefeti kırma düşüncesi görülebilir.[92] Nitekim Resullerin İşleri'ne göre 'Şam vizyonu' sonrası Pavlus, önce Şam'a ardından da Kudüs'e geçer, Barnabas onu diğer resullerle tanıştırır ve hatta oradaki vaazından dolayı 'Helenistler' onu öldürmek ister.[93] Bu bağlama Helenistlerin eklenmesi de oldukça dikkat çekicidir. Böylece Kudüs'teki Helenist olmayan İbranilerle hiçbir uyuşmazlığının olmadığı ön plana çıkartılmaya çalışılır. Galatyalılar'daki anlatıma göre ise vizyon sonrası Pavlus, Kudüs'e dönmeyip Arabistan'a ve üç yıl kaldığı Şam'a ve buradan Kudüs'e geçse de orada sadece Yakup'la görüşür.[94] İşte dökümanlardaki bu tür tezatlar, Pavlus'un konumunun belirlenmesindeki zorlukları da peşinden getirir. Ancak Luka tarafından yazıldığı iddia edilen Resullerin İşleri de Yahudilikteki ikiliğin varlığını ortaya koyar. Ona göre Yahudiler, Yunanca konuşanlar ve İbraniler şeklinde ikiye ayrılır[95] ve birçok araştırmacıya göre Pavlus, Helenistik gruba daha yakın bir düşünce yapısına sahiptir.[96]

Entelektüel açıdan Pavlus'un durumu hakkında çok detaylı bilgi olmamakla beraber Philo'da olduğu gibi Stoacı düşünce sisteminin onun üzerinde etkin olduğu yönünde kanaatler bulunmaktadır. Ancak en azından eldeki metinler çerçevesinde Pavlus ile Philo arasında entelektüellik açısından bariz bir fark bulunmaktadır. Bu açıdan Philo, müzik, sanat ve buna benzer birçok konunun yanında ciddi spekülasyonlara da girip Grek kültürüne karşı bir söylem içindeyken; Pavlus'un -en azından metinlerin aktardığına göre- bu tür

89. Resullerin İşleri, 21:29.
90. Resullerin İşleri, 23:6.
91. Resullerin İşleri, 7:8; 8:1 vb.
92. Bkz. Goodenough- Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 28-30; Şinasi Gündüz, **Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı**, Ankara, 2001, s. 31-39.
93. Resullerin İşleri, 9:26-30.
94. Galatyalılar, 1:17-24.
95. Resullerin İşleri, 6:1.
96. Goodenough-Kraabel, *Paul and the Hellenization...*, s. 30.

bir görünümü yoktur. Fakat o da vaizlik ile insan kazanma yolunu tutmuştur.[97]

Pavlus ile Philo'nun en temelde benzeştikleri konu, Tanrının aşkınlığıdır. Bu tasavvur, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiye dair bir takım sorulara neden olur. Zira herşeyden aşkın olan Tanrının, dünya ile ilişkisi nasıldır? Philo, bu meseleyi, Logos ile cevaplamaya çalışırken; Pavlus bunu Logos'un ete kemiğe büründüğü Mesih İsa ile çözümlemektedir.[98] Ayrıca Pavlus'un Romalılara yazdığı mektubun 1 ve 2. bölümlerinde her ne kadar Tanrının *ne* olduğunu bilemesek de O'nun varlığını bilebiliriz şeklindeki argüman, Philo tarafından çok açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

'Helenistik bir çevre içinde yaşamış olan Pavlus, Musa hukuku[99] hakkında nasıl bir bakış açısına sahiptir?' şeklindeki Hıristiyanlığın orijini ile ilgili bir soru, Pavlus ile şeriatı karşı karşıya getirir. Bu konuda Pavlus'u 'bir şekilde' Hıristiyanlığın kökeni olan Yahudilik içinde tutmaya uğraşanlar, Hıristiyanlığın çıkışı bağlamındaki çıkabilecek sorunları bertaraf etmeyi düşünürken; doğrudan Pavlus'un öğretilerinden hareket edenler de başka problemler ile karşı karşıya

---

97. Mary E. Andrews, *Paul, Philo and Intellectuals,* **Journal of Biblical Literature,** 53.2, (Temmuz) 1934, s. 152. Pavlus ve Stoacılık arasındaki ilişkinin tam bir etkilenmeden dolayı olmayıp dönemin konjenktürel yapısından kaynaklandığı hakkında bkz: Frederick Clifton Grant, *St. Paul and Stoicism,* **The Biblical World,** 45.5, (Mayıs) 1915, s. 268-281.
98. Runia, **Philo in Early Christian Literature,** s. 68.
99. Pavlus'un Yahudi yasasına karşı tutumu noktasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: a) Kurtuluş için iki yol vardı: Bunlardan birincisi Yasa aracılığıyla, ikincisi ise inançladır. b) Pavlus, ritüel ve medeni hukukla ilgili yasayı iptal etmekle beraber ahlakla ilgili hukuku devam ettirmiştir. c) Pavlus'un *Tanrının yasası* kavramı hem Tora'yı hem de İsa'nın öğretilerini içermektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlar, Tora'dan muaf olmalarına rağmen yine de *Tanrının yasasını* devam ettirmektedirler. d) Pavlus, Yasanın kendisine değil, yanlış anlaşılmasına karşıdır. e) Pavlus'un Galatyalılara Mektubu'ndaki Yasaya karşı olumsuz tavrı zaman içinde Romalılara Mektubu'yla daha dengeli bir duruma gelmiştir. f) Pavlus Yasaya uymama nosyonunu sadece Gentile için uygulamıştır, Yahudilerin Tora'yı bırakmasını istememiştir. g) Pavlus, yasanın daha iyi anlaşılması için bir *geçişin* olduğunu göstermiştir. h) Pavlus'un Yasa hakkındaki görüşleri tutarsız olup makul değildir. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Klyne Snodgress, *Spheres of Influence: A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law,* **Journal for the Study of the New Testament,** 32, 1988, s. 94-100.

kalır. Bu bağlamda Pavlus'un mektuplarında –burada mektupların Pavlus'a aidiyeti ile ilgili tartışmalara girmeden- geçtiği şekliyle Musa yasası ve dönemin Yahudi hukuku ile ilgili birkaç metni gözler önüne sermek yerinde olur:

İbrahim daha sünnetsizken imanla aklandığının kanıtı olarak sünnet işaretini aldı. Öyle ki, sünnetsiz oldukları halde iman edenlerin hepsinin manevi babası olsun ve böylece onlar da aklanmış sayılsın. Böylelikle atamız İbrahim, yalnız sünnetli olmakla kalmayan, ama kendisi sünnetsizken sahip olduğu imanın izinden yürüyen sünnetlilerin de babası oldu. Çünkü *İbrahim'e ve soyuna dünyanın mirasçısı olma vaadi, Kutsal Yasa yoluyla değil, imandan gelen aklanma yoluyla verildi.* Eğer Yasa'ya bağlı olanlar mirasçı olursa, iman boş ve vaat geçersizdir. *Yasa, Tanrı'nın gazabına yol açar. Ama yasanın olmadığı yerde yasaya karşı gelmek de söz konusu değildir.*[100]

Ey akılsız Galatyalılar! Kutsal Ruh'u, Yasa'nın gereklerini yapmakla mı, yoksa duyduklarınıza iman etmekle mi aldınız?... Size Kutsal Ruh'u veren ve aranızda mucizeler yaratan Tanrı, bunu Yasa'nın gereklerini yaptığınız için mi, yoksa duyduklarınıza iman ettiğiniz için mi yapıyor? İman edenler, iman etmiş olan İbrahim'le birlikte kutsanırlar. Yasa'nın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır... Açıktır ki, hiç kimse Tanrı katında Yasa'yla aklanmaz. Çünkü imanla aklanan insan yaşayacaktır. Yasa imana dayalı değildir. Tersine, Yasa'nın gereklerini yapan, bunlarla yaşayacaktır... Bizler vaat edilen Ruh'u imanla alalım diye, Mesih uğrumuza lanetlenerek bizi Yasa'nın lanetinden kurtardı.[101]

Kişinin, Kutsal Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, İsa Mesih'e olan imanla aklandığını biliyoruz. Bunun için biz de, Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, Mesih'e imanla aklanalım diye Mesih İsa'ya iman ettik. Çünkü hiç kimse Yasa'nın gereklerini yapmakla aklanmaz... Tanrı'nın lütfunu geçersiz saymış değilim. Çünkü aklanma Yasa aracılığıyla kazanılabilseydi, o zaman Mesih boş yere ölmüş olurdu.[102] Size egemen olmayacaktır. Çünkü Kutsal Yasa'nın yönetiminde değil, Tanrı'nın lütfu altındasınız. O hal-

100. Romalılar., 4:11-16.
101. Galatyalılar, 3:1-14.
102. Galatyalılar, 2:16-21.

> de ne diyelim? Yasa'nın yönetiminde değil de, Tanrı'nın lütfu altında olduğumuz için günah mı işleyelim? Kesinlikle hayır![103] Tanrı bizi yazılı yasaya değil, Ruh'a dayalı yeni bir antlaşmanın hizmetkârları olmaya yeterli kıldı. Yazılı yasa öldürür, Ruh ise yaşatır.[104] Artık günaha kölelik etmeyelim diye, günahlı varlığımızın ortadan kaldırılması için eski yaradılışımızın Mesih'le birlikte çarmıha gerildiğini biliriz. Çünkü ölmüş olan, günahtan özgür kılınmıştır.[105]

Metinlerde görüleceği üzere Pavlus, şeriat-lütuf, şeriate bağlı-imana bağlı gibi karşılaştırmalar yapmaktadır. Pavlus'un şeriat veya Musa hukuku karşıtı söylemlerinin yanı sıra, lütfa bağlı olmanın günah işlemek anlamına gelmediğini de ifade eden söylemleri vardır:

> O halde ne diyelim? Tanrı'nın lütfu çoğalsın diye günah işlemeye devam mı edelim? Kesinlikle hayır![106] Bana her şey serbest, ama her şey yararlı değildir. Bana her şey serbest, ama hiçbir şeyin tutsağı olmam.[107] Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasa'nın denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım gibi davrandım.[108]

Pavlus'a göre Yahudiler, şeriat; Hıristiyanlar lütuf ile bağlıdırlar. Yasa, suçları ortaya çıkarmak için antlaşmaya eklenmiştir.[109] 'Bütün şeriat bir sözde, yani şunda tamamlanır: Kendi komşunu kendin gibi seveceksin' diyerek, şeriati dikkate aldığını ve hatta 'tamamladığını'[110] gösterme gayreti içindedir. Pavlus, Hıristiyanların bilinen anlamda yasayı yerine getirmediklerinin farkında olup bu tamamlama işini, 'kanunun hükmü bedene göre değil, Ruha göre yürüyen bizlerde yerine gelsin'[111] formülüyle çözmeye çalışır. Ayrıca şeriat ile kurtuluşa ermeyi düşünenlere de 'sünnet edilen herkese bir kez daha

---

103. Romalılar, 6:14-15.
104. II. Korintoslular., 3:6.
105. Romalılar, 6:6.
106. Romalılar, 3:8; 6:1, 15; Galatyalılara, 2:17.
107. I. Korintoslular, 6:12; 10:23.
108. I. Korintoslular, 9:20-21.
109. Galatyalılar, 3:19.
110. Galatyalılar, 5:14; Romalılar, 13:8-10.
111. Romalılar, 8:4.

vurguluyorum: o kişi Yasanın tümünü tutmak zorundadır'[112] der. Bu noktada artık şeriati uygulamak değil, tamamlamak ön plandadır. Bu hususta mesihi çağda Yasanın çok da önemli olmadığı hatta kuzu ile kurdun birlikte gezeceği bir ortamın olacağına dair Yahudilikteki referanslar[113] göz önüne alınabilir.

Pavlus'un -en azından ona ait olduğu iddia edilen metinler çerçevesinden bakıldığında- Musa yasasının artık sonunun geldiği ve yürürlülükten kaldırıldığına dair vurgusu, dikkat çekicidir. Pavlus, yasanın sonunun geldiği konseptini nereden almış olabilir? Bu açıdan Yahudilikteki Mesih çağına yapılan vurgu dolayısıyla Yasaya artık gereksinim duyulmayacağı yönündeki tasavvurun, bunda etkin olabileceğini söyleyebiliriz. Ancak Mesih geldiğinde yine Yasa'nın belirttiği konsepte uygun bir form izleneceğini yine Kutsal Yasa bize bildirmektedir.

Pavlus ve Musa hukuku hakkındaki sorun, bizi onun Helenistik kültürle olan bağına bir göz atmaya iter. Tabiî ki burada onun düşüncesinin ne kadarının Yahudi ne kadarının Helenistik kültür altında oluştuğunu göstermek gibi bir düşüncemiz yoktur ve bu ortaya konulması gerçekten güç bir meseledir. Sadece 'her ne kadar Ferisi bir Yahudi olduğunu söylese de Helenistik kültür, onun kendi dindarlığına bakışını etkilemiş olabilir mi?' şeklindeki bir soruya cevap aramaktayız.

Philo'nun şeriat veya yasaya bakışını incelerken ortaya koyduğumuz gibi konuyu, yine o dönemin ve çevrenin temel figürleri üzerinden götürmeye çalışacağız. Bu bağlamda Pavlus için 'physis' yani tabiat ve Tabiatın yasası ne anlama gelmektedir? Philo'nun Stoacı düşüncenin de etkisiyle olsa gerek, bahsettiği Yazılmamış yasa

---

112. Galatyalılar., 5:3.
113. İsrail evi ile ve Yahuda evi ile yeni bir ahit keseceğim günler geliyor... İsrail evi ile keseceğim ahit şudur: Şeriatimi onların içlerine koyup yürekleri üzerine onu yazacağım ve ben onlara Tanrı olacağım ve onlar bana kavm olacaklar. Artık kendi komşusuna ve herkes kendi kardeşine Rabbi bilin diye öğretmeyecek, çünkü küçüğünden büyüğüne kadar onların hepsi beni bilecekler. Rab diyor; çünkü fesatlarını bağışlayacağım ve artık suçlarını anmayacağım. (Yeremya, 31:31-34; ayrıca krş.: Hezekiel, 11:19-21). Ancak bu metinlerde, her ne kadar yeni bir ahitten bahsedilse de 'yasanın kaldırılacağına' değil, tamamlanılacağına vurgu vardır.

hakkında Pavlus neler söylemektedir? Ayrıca metinler esas alındığında yasanın gereksizliğine dair yaptığı vurguda, Helenistik kültürdeki kralın, yasa olma fikri yatıyor olabilir mi?

Pavlus, tabiat yani physis kavramından lezbiyenlik ve homoseksüellik bağlamında Romalılara mektubunda[114] bahseder. Burada insanlığın ve özelde de Gentilenin, bu tür işler içine girmelerini eleştirir. Yahudiler gibi bir hukuku olmayan gentile dünyası, tabiatın aksine hareket etmekle suçlanır. Pavlus, insanların, en azından Tanrının yaptıklarına bakarak akıl vasıtasıyla bilinebileceğine inandığı için,[115] tabii hukuku çiğnediklerine dair bir kanaate ulaşmış olmalıdır.[116] Ayrıca bu tür davranışları onaylayanların da onu yapmış gibi bir suç işledikleri noktasında hem Philo hem de Pavlus aynı görüşü savunur.[117] Bunun dışında Pavlus, physis'in yani tabiatın önemini başka yerlerde de şöyle vurgulamaktadır:

> Sen Kutsal Yazılar'a ve sünnete sahip olduğun halde Yasa'yı çiğnersen, *tabiat gereği sünnetli olmayan* ama Yasa'ya uyan kişi seni yargılamayacak mı? Çünkü içten Yahudi olan yahudidir. Sünnet de yürekle ilgilidir; yazılı yasanın değil Ruh'un işidir.[118] Eğer sen doğal (tabii) yapısı yabanıl zeytin ağacından kesilip doğaya aykırı olarak cins zeytin ağacına aşılandınsa, asıl dalların öz zeytin ağacına aşılanacakları çok daha kesindir![119] Tabiatın kendisi bile size erkeğin uzun saçlı olmasının kendisini küçük düşürdüğünü, kadının uzun saçlı olmasının ise kendisini yücelttiğini öğretmiyor mu?[120] Doğuştan Yahudi olan bizler öteki uluslardan olan 'günahlılar' değiliz.[121] Eskiden Tanrıyı tanımadığınız zamanlarda gerçek olmayan tanrılara kölelik ettiniz.[122]

Özellikle 'Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile kendi ya-

---

114. Romalılar, 1:26-27.
115. Romalılar, 1:20.
116. Martens, **The Superfluity of the Law**, s. 221-253.
117. Romalılar, 1:32; krş.: Ebr., 25.
118. Romalılar, 2:27-29.
119. Romalılar, 11:24.
120. I. Korintoslular., 11:14-15.
121. Galatyalılar, 2:15.
122. Galatyalılar, 4:8.

salarını koymuş olurlar. *Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler'*[123] söyleminde, yasa, evrensel bir formda ve tüm insanların yüreklerinde olan bir kavram olarak işlenir. Böylece Pavlus'a göre gentileden bir kısmı, *Yahudi* bir yasaya sahip olmamalarına rağmen *tabii* yasayı bilip ona göre itaatte bulunur. Bu tür kişiler, hakiki yasa ile yönlendirildikleri için bizzat kendileri yasa haline gelirler ve her ne kadar Yahudi yasasını duymamış olsalar da onların yaptıkları işler, Tanrı katında makbuldür.[124] Nitekim sünnet[125] karşısındaki tutumuna binaen Pavlus için sünnetli olmak artık kurtuluş için yeterli olmayıp sadece etnik bir ayrımdır.[126] Ayrıca Pavlus'un, Yahudi bir kadın ve Yunanlı bir adamın oğlu olan Timoteus'u –gelebilecek bir takım itirazlar karşısında- sünnet ettirmesi, Yahudi Hıristiyanların bu uygulamasına karşı gelmemesi olarak algılanabilir.

Metinlere bakıldığında Pavlus, bazen tabii yasayı, ahlaki bir norm, öğretici ve hatta yasası olmayan gentile için bir yasa mahiyetinde işler. Bu husus, Philo'nun yapmaya çalıştığı veya ortaya koyduğu tabiat vurgusu ile örtüşmektedir. Ayrıca Pavlus'un, tabiatın yanında Ruhun insanları yönlendirdiği söylemi[127] de bu bağlamda düşünülebilir. Ancak o bir de 'her iman edenin aklanması için Mesih, Kutsal Yasa'nın sonudur'[128] ve 'Yasa'nın gereği benliğe göre değil Ruh'a göre yaşayan bizlerde yerine gelsin (tamamlansın)'[129] gibi bir düşünceye de sahiptir. Buna göre neshedilmiş bir yasanın tamamlanması neyi ifade etmektedir? Pavlus, maddi anlamda kendilerini

---

123. Romalılar, 2:14-15.
124. Goodenough- Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 39-40.
125. Philo'nun eserlerinde görülen ve bazı kişilerin, sünnet olmayı gerekli görmemesi şeklinde özetlenebilecek düşüncenin Pavlus ve çevresi tarafından açıkça ifade edildiğini görmek dikkat çekicidir. Philo için fiziki bir takım yönleri olmasıyla beraber sembolik bir anlamı da olan sünnet, Pavlus için artık bu denli önemli değil ve hatta ikincil duruma düşmüş bir yasadır. Çünkü birçok mektubunda da belirttiği üzere 'gerçek sünnetliler bizleriz. Çünkü Tanrının ruhu aracılığıyla tapınıyor, Mesih İsa'yla kıvanç duyuyoruz. Bedensel özelliklere güvenmiyoruz' (Filipililer, 3:3) şeklinde bir söyleme kadar bu noktayı götürebilmektedir.
126. Hengel, *Early Christianity as a Jewish-Messianic Universalistic Movement*, s. 35.
127. Romalılar, 8:4-14; I. Korintoslular, 7:40; Galatyalılar, 5:16-25.
128. Romalılar, 10:4.
129. Romalılar, 8:4.

bağlamadığına inandığı bir yasanın, kendileri tarafından tamamlanacağı düşüncesine nasıl ulaşmış olabilir?

Burada Philo'da da görüldüğü üzere Stoacılıktaki maddi yasanın kendisini bağlamadığı ve az bulunan bilge kişi imajı öne çıkmaktadır. Çünkü bu kişi, tabiatın yasasına göre yaşadığından maddi dünyanın ortaya koyduğu yasalar, onun için çok bir şey ifade etmemektedir.[130] Pavlus, eski yaradılışın kötü alışkanlıklarıyla beraber sökülüp atılmasını[131], karanlığın hükümdarlığından Oğlun hükümdarlığına aktarıldıklarını[132], kutsal yasanın yapamadığını öz oğlunu sunması hasebiyle Tanrının yaptığını[133], Hıristiyanların eski yasa ile bağlı olmamakla[134] beraber onu sadece Hıristiyanların tamamlayacağını, Tanrıyı bilebilme kabiliyeti olan gentilelerin, ondan yüz çevirdiklerini[135] belirtir. Pavlus, bunu sadece Stoacı bir düşünce sistemini takip etmek için yaptığını söylemek çok doğru olmaz. Zira bir takım benzerliklerin ortaya konulması etkilenmenin hangi seviyede olduğundan daha çok, bir düşüncenin gelişim çizgisinde başka boyutların da etkin olabileceğini göstermek içindir. Dönemin şartları, sorunları, eğilimleri (Helenistik, Yahudi, Gnostik gibi) ve bu konjonktür içinde verilen cevaplar, onun bakış açısını etkilemiş olabilir.

Tabiat yasası ve buna yapılan vurgunun yanında Grek kültüründe önemli olan bir diğer unsur da kralın, yasa şeklinde görüldüğü yaşayan yasa kavramıdır. Grek düşüncesinde kralın, filozof veya bilge kişi olması yönünde eğilim vardır. Ancak bu kral, yine de yazılı yasa ile sınırlıdır. Kralın, yasa olarak algılanması düşüncesinde Tarentumlu Archytas, Diotegenes, Ecphantus, Plutarch, Rufus gibi filozoflar önemlidir. Nitekim onlara göre kral, aynı zamanda yasadır ve yazılı yasa, onun için çok da bir anlam ifade etmez. Kralın, yasa yerine geçmesi, onun Tanrıya olan yakınlığı nedeniyledir. Ayrıca bu kral, Tanrı gibi vatandaşlarını gözetmeli ve onları erdeme ulaştırmalıdır. Çünkü nasıl Tanrı evreni bir ahenk içinde yönetiyor-

---

130. Martens, **The Superfluity of the Law**, s. 250-253.
131. Koloseliler, 3:9
132. Koloseliler, 1:13.
133. Romalılar, 8:3.
134. Romalılar, 7:6; II. Korintoslular, 3:6.
135. Romalılar, 1:18-24.

sa kral da onun gibi faaliyet göstermelidir. Tanrı ile insan arasında bir konumda olması hasebiyle kral, Tanrının gerçek kopyasıdır. Vatandaşları ve onun arasında mistik bir birliktelik vardır. Her ne kadar manevi bir kurtarıcılıktan bahsedilmese de bu kral, kurtarıcı bir fonksiyona sahiptir. Vatandaşlarına bol bol lütufta bulunan adil bir kişidir. Tanrı nasıl evreni seviyor ise kral da vatandaşlarını ve ülkesini öyle sevmelidir.[136]

Philo'da olduğu gibi Pavlus için de yazılı bir yasa olmamasına rağmen sadece iman ve doğruluğuyla kurtulan İbrahim'in kişiliği, Gentileye ve dolayısıyla evrensel yasaya açılmanın en tipik örneğidir. Nitekim Romalılara yazdığı mektupta İbrahim'in yaptığı işlerden dolayı değil; Tanrıya yönelik imanı[137] ile seçildiği vurgusu, şüphesiz bu bağlam içinde düşünülmüş olmalıdır. İbrahim'in imanının kendisine doğruluk sayıldığını iddia eden Pavlus, 'öyleyse bu mutluluk, yalnız sünnetlileri mi yoksa sünneti omayanları da kapsar mı?' diye soru yöneltir. Bunu 'hayır, sünnet olduktan sonra değil, tam tersine sünnetsiz durumdayken sayıldı. İbrahim daha sünnetsizken sünneti imandan doğan doğruluğun bir damgası, bir işareti olarak aldı'[138] şeklinde cevaplandırır. Pavlus'un, *nomos empsychos* (yaşayan yasa) denilen ve Helenistik Yahudilerin önemli bir temsilcisi olan Philo'nun da geniş yer verdiği bu tanımlamadan haberdar olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buradaki temel farklılık, Pavlus bu adlandırmayı Logos olarak gördüğü İsa'ya uygulamaktadır.[139]

> Kardeşlerim, şunu bilmelisiniz ki atalarımızın tümü bulutun altında korunarak hep birlikte Kızıldeniz'i aştılar. Bulutta ve denizde tümü Musa'ya vaftiz edildi. Tümü aynı ruhsal yiyeceği yedi, tümü aynı ruhsal içeceği içti. Çünkü kendilerini izleyen ruhsal Kaya'dan içiyorlardı. Bu kaya, Mesih'ti.[140]

Metinde geçen 'bulutta ve denizde Musa'ya vaftiz edilme' teması, Greklerde görülen gizem (mystery) üzerinden açıklanmaya

---

136. Martens, **The Superfluity of the Law**, s. 271-291.
137. Romalılar, 4:1-6.
138. Romalılar, 4:9-16.
139. Goodenough-Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 50; Sandmel, *Philo's Place in Judaism II*, s. 229.
140. I. Korintoslular, 10:1-5.

çalışılmaktadır. Böylece Pavlus açısından üst/yüce yasanın temsilcisi olarak kabul edilen Musa'da ve Mesih'de vaftiz edilme anlayışı, zikredilen düşüncenin bir sonraki adımı olarak algılanabilir. Zira Pavlus, Philo'nun manevi yiyicek-içecek olan 'mann' için kullandığı ve kaynağını Logos'a bağladığı bu tasavvuru, İsa'yı 'kaya' olarak sunmasıyla Mesih'e yönlendirir. Pavlus, burada Helenistik Yahudilikteki fenomeni, İsa'ya bağlayarak bu çizgiyi devam ettirir.[141]

Helenistik düşüncedeki 'yaşayan yasa' veya kral düşüncesi ile Pavlus'un öngördüğü Mesih arasında benzerlikler görülebilir mi? İlk olarak Pavlus için İsa, Mesih ve kraldır.[142] Mesih kelimesini Yahudi bir kökenden dolayı kullanan Pavlus'un, kral terimini Helenlerden alıp almadığı veya ondan önce bunun İsa'ya atfedilip atfedilmediği gibi konular bir kenara bırakılırsa bu kelimeyi seçmesi önemlidir. İkincisi, Pavlus'a göre Mesih'in gelişinden itibaren yazılı yasa artık çok da bir anlam ifade etmez.[143] Bundan sonra Kutsal Ruh'un önderliği, yasanın yerini alır.[144] İsa, tam olarak yasa[145] şeklinde isimlendirilmese de onun aracılığıyla sadece Hıristiyanların, yasayı tamamlayacağını ifade eder.[146] İsa, sadece kendisi doğru olmakla kalmayıp Hıristiyanları da günahlarına kefaret olması için kendini feda ederek bu hakikate ulaştırır.[147] Ayrıca Pavlus sıklıkla İsa'da aklanma ve birlik olmaktan[148] bahseder. Tanrı-İsa arasındaki ilişki de Helenistik düşüncedeki krala biçilen role uygun bir formatta olup bir aracılık ve benzeyiş[149] mevzu bahistir. Bu bağlamda Pavlus, krala benzeme noktasında, sadece kralın değil aynı zamanda kendisinin de takip edilmesini[150] söyler.

---

141. Goodenough-Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 58-59.
142. I. Timoyetus, 6:14-15; I. Korintoslular, 15:25; Koloseliler, 1:13; Filipililer, 2:6-11.
143. Romalılar, 7:4-6; II. Korintoslular, 3:6; Galatyalılar, 2:19.
144. Romalılar, 7:6; 8:1-11; I. Korintoslular, 2:14; 6:9-11; 12:4-13.
145. Galatyalılar, 6:2; I. Korintoslular, 7:19; 9:21.
146. Romalılar, 8:4; 13:8-10; Galatyalılar, 5:14.
147. Romalılar, 6:12-22; I. Korintoslular, 6:9-11; Koloseliler, 3:5-11.
148. Romalılar, 6:11; Galatyalılar, 2:20; 3:27; I. Korintoslular, 12:12; II. Korintoslular, 4:10. Hatta Mesih'in kanına iştirakten bahsedilir (I. Korintoslular, 10:16).
149. Romalılar, 8:29; II. Korintoslular, 3:18; 4:4; 5:19. Bu metinlerde İsa, Tanrının sureti olarak tasvir edilir.
150. I. Korintoslular, 11:1; I. Selanikliler, 1:6; 2:4; II. Selanikliler, 3:7, 9.

Pavlus'a yakınlığı ile bilinen ve Resullerin İşleri kitabının yazarı olduğu iddia edilen Luka'nın İncil'indeki en temel nokta, tövbedir. Bunun niteliği ile ilgili şöyle bir cümle bulunmaktadır: 'Önce Şamda olanlara, Kudüs'te ve bütün Yahuda diyarında olanlara ve Gentileye tövbe edip Tanrıya dönerek tövbeye layık işler yapmalarını bildirdim'.[151] Buradaki mesajın odak noktasında Tanrıya dönmek ve buna uygun işler yapmak vardır. *On Virtues* adlı eserinde Philo da ahlakın temelini, monoteizm yani Tanrıya dönmek[152] ve ahlaki reform yapmak[153] da görür. Ancak arada çok merkezi bir farklılık vardır. Pavlus'a göre İsraillilik soydan gelmez.

> 'İsrail soyundan gelenlerin hepsi İsrailli sayılmaz. İbrahimin soyundan olsalar bile hepsi onun çocukları değildir. Ama 'senin soyun İshak'la sürecek' diye yazılmıştır. Demek ki Tanrının çocukları olağan yoldan doğan çocuklar değildir... yazılmış olduğu gibi Yakup'u sevdim, Esav'dan ise nefret ettim... Demek ki bu insanın isteğine ya da çabasına değil; Tanrının merhametine bağlıdır...'[154]

İsrailli olmayı bu şekilde Tanrının merhametine bırakan Pavlus, Philo'dan farklı bir adım atar. Her ne kadar Philo için de hakiki İsrailli, tabiatın yazılmamış yasalarına ve Logos'a uygun hareket eden kişi ise de yazılmış olan yasaya (Musa'nın yasası) göre hayatlarını idame ettiren ve çoğunluğu oluşturan Yahudiler, Tanrının lütfundan uzak insanlar değildir. Bu kişilere Tanrı ihsanda bulunmuş ve en azından hayatlarını sürdürebilecekleri bir Yasa göndermiştir. Ayrıca Philo, bu iki grup arasında herhangi bir çatışma ve ayrılık da öngörmez. Ancak Pavlus, İsa'nın insanlar için asıl olan yazılmamış yasayı canlı hale getirdiğini düşünmektedir. Böylece Pavlus'a göre buna inanmak, kendi gayretleriyle kurtulmak için uğraşan ve bir bakıma Musa'nın yazılı yasalarını takip eden insanların yani Yahudilerin daha alt bir seviyede görülmesine kadar gidebilmektedir.

Romalılara Mektup, Pavlus'un görüşlerinin takip edilmesi için önemli dökümanlardan biridir. Metne, kristolojik bir açıklama ile

151. Resullerin İşleri, 26:20.
152. Virt., 178-179.
153. Virt., 180-186.
154. Romalılar, 9:6-24.

başlayan Paul, gentileyi de içine alan bir imandan bahsettikten sonra İncil'i, Tanrının kudreti[155] olarak ifade eder. Nitekim Philo da Tanrının güçleri gibi bir kavramdan bahsettikten sonra bunları, Logos ile irtibatlandırır. Bu bağlamda Pavlus'un, İncil'e yönelik bu yaklaşımı, İsa'nın şahsında toplamış olduğu kurtarıcılık ve Tanrı kelamı olması ifadeleriyle örtüşmektedir.[156]

Pavlus ve Philo göz önüne alındığında ikisinde de insanın tabiatına yönelik düalistik bir yaklaşım görülür. Her ikisine göre insan, bir tarafı kötülüğü temsil eden maddî ve diğer tarafı ise iyiliğin yeri olan ruhi düalist bir yapıdan oluşur. Pavlus'un mektuplarında kullandığı ruhani, nefsani ve cismani/dünyevi insanlar[157] şeklindeki ayrım ile Philo'nun insanı ruh- nefs-beden veya akıl-ruh-beden şeklindeki üçlü tasnifi arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu ayrımın kökeni, Gnostisizme kadar çıkarılabilir. Buna göre insan, bedenin mahkumiyetinden kurtarılmış bir kurtarıcı tarafından kurtarılmalıdır. Ayrıca Philo'nun bahsettiği ideal adam ile Pavlus'un öne çıkarttığı semavi Adem'in temeli, Gnostik mitolojideki ilk yaratılan varlık Anthropos veya Urmensch şeklindeki semavi insana götürülebilir. Ancak bu konu, Gnostisizme ne anlam yüklenildiğiyle alakalıdır.[158]

Philo ile aynı yüzyıl içinde yaşamış olan Pavlus, konjonktürün getirdiği şartlar çerçevesinde onunla benzer noktalara vurgu yapmıştır. Philo, kutsal yasayı sağlamlaştırmak adına tabiatın yasasını devreye koyduğu gibi Pavlus da Mesih'in konumunu anlatabilmek için tabiat, yaşayan yasa gibi kavramları kendi perspektifine göre doldurmuştur. Philo, kutsal yasayı kaldırmak veya nesh etmek gibi bir düşünceye sahip olmayan bir Yahudinin, yasa ile ilgili yorumlarda ne kadar uzağa gidebileceğini gösterir. Buna karşın ondan bir adım daha ileri giden Pavlus, bu yasa yerine Mesih'i koyabilmiştir. Philo, Helenistik düşüncenin terminolojisini kullanarak insanların Yahudilikten uzaklaşmasını engellemeye veya Yahudiliğin, Helenistik kültürden daha üstün olduğunu göstermeye çalışırken 'tabiatın yasası' kavramından destek alır. Pavlus ise kurtuluşu, Yahudi Yasa'sıyla çok ilintili görme-

155. Romalılar, 1:16.
156. Goodenough- Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 37.
157. I. Korintoslular, 2:6-3:4; 15:46-49; Galatyalılar, 5:13-6:5.
158. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 70-71; Gündüz, *Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar*, s. 64.

memiştir. Kurtuluş noktasında Pavlus'da olduğu gibi 'sadece inanç' şeklinde bir yaklaşıma sahip olmayan Philo, bedenin ve bu dünyanın esaretinden kurtulmaya yaptığı vurgu noktasında Pavlus'la aynı fikri paylaşmaktadır. İkisi de insanın, bedenini aşması gerektiğini söylemekle beraber Philo'ya göre bu, akledilebilir dünya'da, Pavlus'a göre 'Ruh'ta yaşamak anlamına gelmektedir. Pavlus'un, Romalılara yazdığı mektupta, Hıristiyan olmadan önceki durumuyla ilgili bedene göre yaşama[159] vugusu ön plandadır ve burada beden genel anlamda kötü görülmektedir. Eski Ahit dikkate alındığında beden kelimesi en azından tüm insanlığı kapsayan[160] bir kavram çerçevisinde işlenirken, Pavlus'un beden hakkında böyle olumsuz bir görüşe gitmesinin kaynağı ne olabilir? Adaney, bu tutumun arkasında Philo'cu yaklaşım tarzının bulunduğunu ve Philo'nun Grek felsefesinde kullanılan madde terimi üzerindeki yorumlarının etkin olabileceğini düşünmektedir.[161] Nitekim Philo, madde ile ilgili gerçekten oldukça dikkatli felsefi açıklamalar yaparak bu noktayı işler. Pavlus ise onun kadar derinlemesine felsefi açıklamalara gitmeyip kişisel günah çerçevesinde bu konuyu ele almaktadır.

Lütufa yapılan vurgu da ikisi açısından önemlidir. Tanrı ve insan arasındaki ilişkide lütuf merkezi bir yere sahiptir. Lütuf, insanın Tanrıya mutlak bağlılığının göstergesi sayılır. Her ikisine göre de insanların iyilik yapmalarını sağlayan yetiler ve yaptıkları iyi işler, Tanrının lütfu sayesindedir ve buna karşılık olarak şükredilmelidir. Bu temel noktadaki mutabakatın yanında bazı farklılıklar da göze çarpmaktadır. Pavlus, lütfu daha çok haça gerilmiş Mesih formatında apokaliptik-eskatolojik bir çerçevede işlerken; Philo lütfu, ontolojik anlamda insanın yaratılmasıyla başlatır. Philo için lütuf, yasaya bağlı kalmakla herhangi bir tezatlık içinde değildir. Fakat Pavlus, yasa ile lütfu çok farklı bağlamlarda ve birbirinden ayrı olarak düşünmektedir. Nitekim bunun için Pavlus, yasa ile değil, lütufla aklanmayı vurgular.

Soteriolojik ve kozmolojik bir önemi olan Logos düşüncesinin kökeninde Helenistik Yahudilik içindeki literatürün önemli olduğu-

159. Romalılar, 7:14, 24, 25.
160. Tekvin, 9:14, 16, 17; İşaya, 40:6.
161. Walter F. Adaney, *The Relation of New Testament Theology to Jewish Alexandrian Thought*, **The Biblical World, 26.1, (Haziran) 1905**, s. 46-47.

nu düşünen Bultmann, Helenistik Hıristiyanların bu söylemlere katıldığını belirtir. I. Korintoslular'daki 'aracılığıyla her şeyin ve bizim varolduğumuz'[162] şeklindeki bir Logos formülasyonu, bu nosyonun Helenistik Hıristiyanlığa çok erken bir zamanda girdiğini gösterir. Ona göre, Pavlus'da görülen kozmolojik Tanrı-Oğlu fikrinin kökenini, Helenistik Yahudiliğin önemli temsilcilerinden biri olan Philo'da aramak gerekir.[163] Tanrı Oğlu gibi bir kavrama, ilk olarak Pavlus'un mektuplarında[164] rastlanılır. Buna karşın ne Petrus'un, ne Philip'in ve ne de İstefanos'un konuşmalarında böyle bir kavram görülmemektedir. Ayrıca Resullerin İşleri'nde geçen İstefanos'un konuşmasının otantikliği de şüphelidir. Zira İstefanos, İsa'yı Tanrının Oğlu değil; Tanrının hizmetçisi yani Grekçe 'nios' (oğul) değil 'pais' (hizmetçi)[165] şeklinde ifade eder. Hıristiyanlığın ilk planda felsefi spekülasyondan daha çok dini bir takım tecrübelerle başladığı ve insanların, çarmıha gerilme fenomeni sonrası İsa'yı normal bir insan konseptinin üstünde yorumlamaları, başta Yahudiler olmak üzere birçok grup tarafından eleştirilir. Bu noktada Pavlus'un –her ne kadar açık bir şekilde Logos kavramını kullanmaktan sakınsa da- Helenistik Yahudilikte yaygın olan Logos doktrinini İsa ile eşleştirme girişimi önem arzeder.

Romalılara yazılan mektupta Pavlus şöyle der: 'Tanrı önceden bildiği kişileri, Oğlu'nun suretinde olsunlar diye önceden belirledi. Öyle ki Oğul birçok kardeş arasında ilk-doğan olsun'.[166] Philo'ya ait metinlerde sık sık karşılaştığımız Tanrının suretinde olma konsepti, Pavlus'un da ilgisini çekmektedir. Nitekim Pavlus bu pasajda, Tanrı suretinde olan Oğul'un, önceden belirlenmiş kişiler tarafından gö-

---

162. I. Korintoslular, 8:6.
163. Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, s. 132.
164. Galatyalılar, 1:16; Resullerin İşleri 9:20.
165. Resullerin İşleri, 7:56. Bu bağlamda Nestle-Aland'ın **Greek-English New Testament**'indeki ilgili pasaja bakıldığında, 'oğul' şeklindeki tanımlamanın sonradan eklendiği görülmektedir. Ayrıca metnin konteksinden de bunun eklenmiş olabileceği gayet açıktır. Çünkü konuşmada İstefanos, İbrahim'den başlayıp Yakup, Yusuf ve Musa'dan, İbrani geleneğindeki peygamberlik konseptine göre bahsetmektedir. Burada Tanrının oğlu gibi bir tanımlama getirmesi, konuşmanın seyrine göre çok da uygun düşmemektedir (Nestle-Aland'ın **Greek-English New Testament**, 9. edisyon, Germany, 2001, s. 337-342).
166. Romalılar, 8:29.

rüleceğini söyleyerek, Philo'daki 'suret/eikon' anlayışını farklı bir bakış açısından takip etmektedir. Ayrıca Philo'nun logos için en temelde belirttiği özelliklerden olan yaratma ve yönetme fonksiyonlarını, Pavlus Koloselilere yazdığı mektupta şöyle dile getirir.

> O görünmeyen Tanrı'nın görünümü (eikon), bütün yaradılışın ilk doğanıdır. Çünkü göklerde ve yerde göze görünen ve görünmeyen her şey Mesih'te yaratıldı: Tahtlar, egemenlikler, yönetimler, yetkiler, her şey O'nun aracılığıyla ve onun için yaratıldı. O her şeyden öncedir. Ve her şey O'nda birbirine bağlı durmaktadır... Her şeyin başlangıcı, ölüler arasından ilk doğandır.[167]

Philo'nun herşeyin aracılığıyla yaratıldığı ve yönetildiği Logos tasavvurunun yanında, onun ilk oğulluk, ilk yaratılan olma, görünmeyenin görünümü şeklindeki özelliklerinin, Pavlus tarafından oldukça yakın ifadelerle aktarıldığını görmekteyiz. Bu metinde ilgi çekici noktalardan biri, ilk doğan kavramıdır. Philo, bu kavramı Grekçe '*protogonos*'; Pavlus ise '*prototokos*' şeklinde ifade eder. Birincisi 'ilk varolan' anlamını içerirken; ikincisi 'ilk doğan/tasarlanan' şeklinde bir manayı kapsamaktadır. Bu açıdan eğer, bir Tanrısal babalıktan bahsediliyorsa Philo'nun kullanımının daha doğru olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Pavlus, buraya 'görünmeyen Tanrının' şeklinde bir ifade eklemiştir ki bu Philo'nun Tanrı konseptiyle çok uyumludur. Pavlus ve Philo'da Tanrı, aşkın bir varlık olarak gösterilir. Dolayısıyla insan ile Tanrı arasında birleşmeyi sağlayacak bir aracıya ihtiyaç vardır. Bu, Philo'da Logos; Pavlus da ise Mesih terimi ile çözülmeye çalışılır. Böylece Tanrının, bu terimler aracılığıyla dünyada içkin olduğu işlenir. Ancak Pavlus, Logos'u tarihsel bir kişi İsa ile eşleştirirken; Philo, böyle tarihsel bir olay ve kişi ile bunu ilişkilendirmeyip soyut bir Logos'tan bahseder.

Çölde susuz kalındığında kayadan su çıkması olayının Philo için önemli olduğunu ve bu hususta Philo'nun Logos için 'kaya' terimini kullandığını belirtmiştik. Olayda aktarılan kaya terimi, Pavlus tarafından da 'ruhsal kayadan içtiler ve o kaya Mesihti'[168] şeklinde yorumlanarak İsa için isim olarak kullanılmıştır.

---

167. Koloselilere, 1:15-20.
168. I. Korintoslular, 10:4.

Philo için İbrahim, Sara ve İshak'ın önemli birer kişilik olduğundan bahsettik. Sara, Philo açısından hem bilgelik hem de erdem olarak algılanıp onun yanaşması olan Hacer, temel eğitim[169] şeklinde yorumlanır. Pavlus için de bu iki kadın önemli olup sembolik anlamlar içermektedir. "Bu iki kadın iki antlaşmayı simgelemektedir. Biri kölelik için çocuk doğuran Sina Dağı'ndan Hacer'dir. Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Bugünkü Yeruşalim'le eşdeğerdir. Çünkü çocuklarıyla birlikte kölelik etmektedir. Öte yandan göksel Yeruşalim özgürdür ve bizim annemizdir".[170] Artık Hacer, Eski Ahit'i, dünyevi Kudüs'ü ve Yahudiliği temsil ediyorken; Sara, Yeni Ahit'i, Tanrısal Kudüs'ü ve Hıristiyanlığı simgelemektedir. Philo için bilge olan İshak, bunu kalıtsal olarak elde etmişken; İsmail, sofist[171] şeklinde tanımlanır. Bu tema Pavlus'ta şöyle yankılanır:

> Sizlere gelince kardeşlerim siz de İshak gibi vaat çocuklarısınız. Ama o dönemde doğal yoldan doğan oğul, Ruh'a göre doğana nasıl baskı yaptıysa durum şimdi de aynıdır. Ama Kutsal Yazı ne der? 'Köle kadınla oğlunu kov. Çünkü köle kadının oğlu, özgür kadının oğluyla birlikte miras almayacaktır'. Öyleyse köle kadının çocukları değiliz, kardeşlerim. Özgür kadının çocuklarıyız.[172]

Nitekim bu figürleri bir şema halinde göstermek gerekirse şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

Kitab-ı Mukaddes'teki Figür	**Philo**	**Pavlus**
İbrahim	Akıl	Hıristiyan/Varis
Hacer/İsmail	Temel eğitim/bilgi	Yasa/Pedagog
Sara	Erdem/hikmet	İman
İshak	Mutluluk/Saadet	Ruh

169. Leg. All., III, 244; Congr., 2, 71-73. Philo'nun arka planında olma ihtimali bulunan başka bir yorum için bkz.: Diogenes Laertius, **Lives of Eminent Philosophers**, II, 79-80, s. 209.
170. Galatyalılar, 4:24-26.
171. Sob., 9.
172. Galatyalılar, 4:28-31.

Her iki yazar da Hacer'i temel eğitim ile ilişkilendirmekte olup bir süre sonra 'Size süt verdim, katı yiyecek değil; çünkü katı yiyeceği henüz yiyemiyordunuz'[173] şeklinde Pavlus tarafından dillendirilen söylem, Philo'nun yazılarında çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Philo, İbrahim, Sara ve Hacer figürleri aracılığıyla felsefenin temel eğitimden daha üstün olduğu kurgusunu işlemektedir. Ayrıca bilindiği üzere İskenderiye'de bulunan Yahudiler, Mısırlılar tarafından vatandaş olarak görülmezlerdi. Philo, Mısırlı olan Hacer üzerinden vatandaşlık haklarının tam olarak Yahudilere de verilmesini ima ediyor olabilir. Çünkü Mısırlılara, Mısırlı bir kadının, İsrail topraklarında veya yönetiminde tam olarak vatandaşlık haklarının verildiğini gösteren bir örnek ortaya koymak, en azından doğrudan politik olmaması hasebiyle pek de itici gelmeyebilir. O halde Hacer üzerinden İskenderiyeli Yahudilere, vatandaşlık haklarının verilmesi böylece dolaylı bir şekilde istenilmiş olabilir. İşte bu nokta, Pavlus için artık Eski ve Yeni Ahit diye bir konseptin doğuşunu simgelemektedir.

Philo açısından da alegorik anlamları bulunan, sünnet, yeni ay, Şabat, yeme ve içme kuralları, Pavlus açısından 'hiç kimse yiyecek içeçek, dinsel gün, Yeni Ay, ya da Şabat günü gibi sorunlarla sizi yargılamasın. Bunlar ileride beklenenlerin gölgesinden başkası değildir'[174] şekline dönüşür. Ayrıca Philo'nun alegorik yorum şekli için kullandığı gölge veya tip terimleri de Pavlus'un[175] zikrettiği sözcüklerdendir.

Pavlus, Filipililere yazdığı mektubunda İsa, Tanrı özüne sahip olduğu halde Tanrıyla eşitliği iddia etmedi[176] mealinde bir cümle sarfeder. Buradan yola çıkarak Adem'in kovulma nedenini kendini beğenmesine ve kibrine bağlayıp İsa'nın böyle bir tutumunun olmadığını, fakat bununla beraber çok yüce bir konuma geldiğini iddia eder. Philo da Adem'in kovulmasında sebep olarak Tanrı ile eş tutulma kaygısının yattığını söylemekte ve bir zamanlar, Büyük İskender'in de böyle bir kuruntusunun olduğunu zikretmektedir.[177]

---

173. I. Korintoslular, 3:2. Krş.: Mig., 29; Congr., 19; Somn., II, 20; Agr., 9.
174. Koloseliler, 2:16-17.
175. Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, s. 40.
176. Filipililer, 2:6-10.
177. Leg. All., I, 49; Cher., 63-64.

Her ne kadar Philo'nun da ötekine dair bir kaygısı bulunsa da o, megapolis dediği bir şehirde, tek bir yasa altında insanların tabiatın yasasına uygun bir şekilde yaşayabileceklerini düşünür. Bu şehir sadece bilgelerin değil sıradan insanların da evidir ve bu kişilere Philo, Musa'nın yasalarını takip etmelerini salık verir.

Pavlus'un İsa taraftarları arasına katılmadan önce yaşadığı iddia edilen vizyonun, aynı zamanda psikolojik bir değişimi de peşinden getirebileceği tezi,[178] hiç de yabana atılamaz. Eğer metinlerdeki bazı kelimeler, mikro düzeyde dikkate alınırsa buna dair ipuçları yakalanabilir. Pavlus'un yasaya çok bağlı olduğu bilinen Ferisiliğine vurgusu ve ardından vizyon vasıtasıyla geçirdiği değişim, onu yasa karşıtı bir tutuma itmiş olabilir. Zira bireysel ve toplumsal geçişlerde, uç noktalardaki kitlelerin yer değiştirmeleri daha kolaydır. Buna göre önceden yasa için her şeyi yapabilirken; bu dönüşüm ile beraber yasa karşısında her şeyi göze almaya geçebilir. Filipililere mektubun 3. babında ne kadar yasaya bağlı olduğunu, fakat artık onun için bunun bir 'süprüntü, çer çöp' gibi algılandığını zikreder. Ardından da iman yoluyla Tanrıdan gelenin geçerliliğini belirtip Yasadan gelen kişisel doğruluğu arka plana atar.[179] O halde 'içten Yahudi olan Yahudidir ve harfte değil, ruhta yüreğin sünnetliliği sünnetliliktir'.[180] Nitekim ona göre İbrahim, dünyanın varisi olmayı, şeriatten dolayı değil; imanı ile elde etmiştir.[181] Böylece iman öne çıkartılıp geçici olduğuna inandığı yasa[182] ötelenir. Bundan dolayı Pavlus'un deyimiyle "İbrahim'e sağlanan kutsama, Mesih İsa aracılığıyla uluslara (gentile) sağlansın ve bizler vaat edilen Ruh'u imanla alalım diye Mesih bizim için lanetlenerek bizi Yasa'nın lanetinden kurtardı. Çünkü 'ağaç üzerine asılan herkes lanetlidir' diye yazılmıştır".[183] Bu alıntı, Pavlus'un zihnindeki en azından pratik hedefi göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Pavlus'un, İsa'nın neden çarmıhta can verdiğine dair

---

178. Terence L. Donaldson, *Zealot and Convert: The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis*, **Catholic Biblical Quarterly**, 51, 1989, s. 661-662.
179. Filipililer, 3:1-11.
180. Romalılar, 2:29.
181. Romalılar, 4:13; Galatyalılar, 3:15-25.
182. Galatyalılar, 3:21-25.
183. Galatyalılar, 3:13-14.

tezi bu kadar abarttığı ve merkezi bir konuma çektiği daha anlaşılır hale gelmektedir.

'Öyleyse ne diyelim? Aklanma peşinde olmayan uluslar (gentile) aklanmaya, imandan gelen aklanmaya kavuştular. Aklanmak için Yasa'nın ardından giden İsrail ise Yasa'yı yerine getiremedi. Neden? Çünkü imanla değil, iyi işlerle olurmuş gibi aklanmaya çalıştılar ve sürçme taşında sürçtüler'[184] pasajı, Pavlus'un gentile dünyasına bakışının nihai noktası gibi görünmektedir. Artık yasa sahiplerinin yapamadığını başarmış olan gentilenin de aslen Tanrı'da olduğunu ortaya koyar.

Pavlus'un içinde bulunulan çıkmazlara cevap vermek için gayret eden samimi bir Yahudi olduğu varsayılırsa, acaba Pavlus, hem Yahudiler hem de Greklerdeki çelişkileri görmesi hasebiyle 'hem ... hem' gibi bir mantıkla kendince senkretik bir oluşuma mı yönelmiştir? Çünkü Galatyalılara mektubunda şöyle der: 'Ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne de azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır. Çünkü Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz'.[185] Ancak burada 'Pavlus'un, İsa'da ne bulduğu' sorusu, hala karşımızda durmaktadır.

Pavlus ile Philo benzer arka plana ve kültürel ortama sahiplerdir ve bu nedenle bir takım ortak noktaları bulunmaktadır. Bununla beraber onlar, birçok hususta da farklı tutum sergilemektedirler. Philo, Grek kültürünü çok iyi özümsemiş bir kişi iken; Pavlus bu hususta onun kadar yetkin değildir. Philo, Pavlus'a göre çok daha rasyonalist olup akla daha fazla vurgu yapan bir arka plana sahiptir. Philo için alegori, sisteminin omurgasını oluşturur. Ancak Pavlus felsefi alegoriye çok az başvurur. Her ne kadar Yahudi yasası ile ilgili bir takım sıkıntılar yaşasa da Philo yine de bu yasayı savunmaya çalışır. Buna karşılık Pavlus'un Musa yasasına sırtını döndüğü söylenebilir. Philo'ya göre, kim umut, tövbe ve sükunet yolunu yakalarsa kurtuluş için gerekli olan yolda kendisi devam edebilir. Pavlus, böyle bir sükunetten bahsetmez. Philo, bireylerin, yasaları yerine getirebileceğinden ve bunun aracılığıyla kurtulabileceğinden söz eder. Pavlus ise kişinin kendi başına bunu yapamayacağını iddia eder. Hatta Pavlus'a göre yasaları yerine getirdiğini düşünerek kurtuluşa erece-

184. Romalılar, 9:30-32.
185. Galatyalılar, 3:29.

ğini düşünmek boşunadır ve ayrıca bu, kişinin Tanrıya değil, kendi yaptıklarına güvenmesi anlamına gelir.[186]

Philo, Helenistik kültür ile bilinçli ve ona karşı bir tutum oluşturmaya çalışırken Helenistik düşüncenin içine girmiş; Pavlus ise bu düşünceyi özümseyip bir tavır geliştirmek yerine onu kullanmayı tercih etmiş gibi görünüyor. Ancak bu tutum, Pavlus'un Yahudilikten daha farklı bir mecraya kayması hasebiyle onu epey müşkil bir duruma da itmiştir. Zira Pavlus, Yahudilik içinde Mesihî bir reformasyon yapmak veya resmî Yahudilik içinde kalmak arasında henüz pek de net olmayan nedenlerle tercihte bulunmuş ve birincisini seçmiştir. Bu seçiminde dini düşüncesini daha fazla insana açmak gibi pratik bir takım gerekçeler akla gelmektedir. Çünkü bir dindar ile o dinden olmayan kişiyi ayıran en önemli ayraç, yasadır. Yasa ile beraber devam etme kararında yapılacak en temel iş, yasanın diğer insanlar için de geçerli ve hakiki yasanın en güzel şekli olduğunu göstermek olsa gerektir. Ancak bunun taliplisi, muhakkak ki daha az olacaktır. Bunun yerine yasayı paranteze alarak devam etmek, farkların azalmasını sağlayacağı gibi taraftar bulma imkanını da artıracaktır.

II- APOSTOLİK BABALAR

Apostolik Babalar denilen dönem, Yeni Ahit'in şekillendiği ve *Didache* gibi metinlerin yazıldığı MS. 90-160 yılları arasını kapsar. Her ne kadar bu dönemde Hıristiyanlık, coğrafi olarak açılım göstermeye ve Yahudilikten ayrı evrensellik iddiasını dile getirmeye başlamış olsa da hala hakim olan Greko-Romen kültür ile Apolojistlerin yaptığı gibi bir yüzleşmeye girişemez. Apostolik babalar denildiğinde belki birebir alıntıdan daha çok aynı kültürel havayı teneffüs etmiş kişilerin benzer tepkiler vermesinden bahsetmek daha yerinde olur. Bu başlık altında Philo'nun eserlerindeki unsurlarla ilgi kurulabilecek birkaç yazarın metnine değineceğiz.

Romalı Clement (30-100): Hayatı ile ilgili çok az bilgi vardır. Bazı metinlerde onun, Petrus'tan sonraki ilk piskopos olduğu yazılıdır. Her ne kadar kendisine birçok eser isnat edilse de Korintlilere

186. Sandmel, *Philo Judaeus*, ANRW, II, 21.1, s. 38-39.

yazdığı mektubun dışında diğerlerinin ona ait olduğu hususunda birçok tartışma vardır. Piskoposluğu esnasında yazdığı bu mektupta (yaklaşık MS. 97'lerde), onlara aralarındaki tartışmaları yatıştırmalarını ve ahenkli bir şekilde bu işi çözmelerini tembih ettiği eder. Mektubun yirminci bölümünde Clement, kozmik uyumun ve her şeyin Tanrının emirlerine uymasının, O'nun canlılara yönelik sevgisini gösterdiğini[187] belirtir. Bu noktada Philo'nun da benzer kozmolojik[188] görüşleri ifade ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Buradaki benzerlikten kasıt, aynı arka plana sahip olmaları hasebiyle Philo'da olduğu gibi hem Eski Ahit'in hem de Grek kültürünün yaratılış anlatılarının bir harmoni içinde işlenmeye çalışılmasıdır. Clement'e göre Gök-yer, gece-gündüz, güneş-ay ve daha birçok tabiata ait öğeler, Tanrının emrine itaat etmektedir. Bölümün sonundaki 'büyük *demiurgos* ve her şeyin Kralı (*despotes*) onlara (tabiattaki elementlere) uyum ve ahenk içinde olup her şeye faydalı olmalarını emreder'[189] şeklindeki cümlede, Philo'nun da bahsettiği demiurgos kavramının kullanılması ayrıca dikkat çekicidir.

Antakyalı Ignatius (30-107): Apostolik babalardan bir diğeri olan Ignatius, kilise tarihindeki eğilim ve dönüşümün niteliklerinin daha net ifadelerle görüldüğü bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Yeni Ahit yazarları ve Pavlus'un mektuplarında belirmeye başlayan Helenist Yahudilik eğilimininin temel konularından biri olan Tanrının aşkınlığı konsepti, Ignatius tarafından bir adım daha ileri götürülür. Philo'nun Tanrının bilinemezliği, selbi sıfatlarla tanımlanması (negatif teoloji) ve aşkınlığına yaptığı vurgu, *Polycarp*'a yazılan mektupta çok aşikar bir şekilde görülür. Mektupta İsa'ya yakıştırılan sıfatlar, Philo'nun Tanrı tasavvurundan çok da farklı değildir. Bu açıdan Helenistik-Yahudiliğin Tanrı'ya atfettiği sıfatlar, İsa için şöyle kullanılır.

> Tanrıya bak, o tüm zamanın üstünde, ebediydi, fakat bir zaman diliminde ortaya çıktı. Tabiaten görünmezdi, ancak ete-kemiğe

---

187. Clement of Rome, **The First Epistle of Clement to the Corinthians**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 10.
188. Opl., 38, 133; Aet., 66.
189. Clement of Rome, **The First Epistle of Clement to the Corinthians**, I, s. 11.

> büründü ve bizim için görünür oldu. Elle tutulamazdı, lakin bizim için tutulabilir bir hale geldi. Tanrı gibi İsa da duyularla algılanamazdı, fakat bizim için bir insan hüviyetine büründe ve algılanabilir oldu ve ayrıca bizim adımıza her türlü işkenceye göğüs gerdi.[190]

Efeslilere yazdığı bir diğer mektubunda da görünürlük-görünmezlik, beden-ruh, ölümlü-ölümsüzlük[191] gibi konuları, Philo-Paul-Ignatius denilebilinecek bir çizgide ele almaktadır.[192] Nitekim Bultmann'ın, Ignatius için 'Pavlus'tan sonra Hıristiyan inancını en iyi anlayan kişi'[193] söylemi, onun eğilimine dair ilginç bir nottur. Ayrıca burada bir süre sonra kilise tarihi açısından birçok problem ve ayrılıkları peşinden getirecek olan diyofizit yaklaşımın köklerini de görebilmekteyiz.

Letter of Barnabas: Yaklaşık 100'lü yıllarda yazılmış olup kimin kaleme aldığı hakkında net bir bilgi yoktur. İskenderiyeli bir Yahudinin veya Pavlus taraftarı bir kişinin yazmış olabileceğine dair varsayımlar vardır. İskenderiyeli Clement ve Origen, bu mektubun Barnaba'ya ait olup 'catholic' mektuplara dahil edilmesi üzerinde sıkça durur. Yazıldığı yer hakkında da Filistin ile İskenderiye şeklinde farklı görüşler vardır.[194]

Mektuptaki en temel noktalardan biri, Philo'nun[195] sık sık üzerinde durduğu aydınlık ve karanlık şeklinde biri Tanrıya diğeri şeytana götüren iki yolun ve düalitenin çizilmesidir.[196] 'Benzeyişi-

---

190. Ignatius, **Epistle of Ignatius to Polycarp**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 94.
191. Ignatius, **Epistle of Ignatius to the Ephesians**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 52.
192. Rudolf Bultmann, **Existence and Faith**, (terc.: Schubert M. Odgen), London, 1960, s. 323.
193. Bultmann, **Existence and Faith**, s. 316.
194. Mektupla ilgili daha geniş bilgi için bkz: Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 137; Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, s. 110.
195. Spec. Leg., II, 62-63; IV, 108-109; Quod Deus., 50, 145 vd.
196. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 148-149.

mize göre insan yapalım' şeklindeki metni, Philo gibi konu edinen mektup, burada Tanrıyı, sanki Logosla konuşuyormuş gibi ortaya koyarak meseleyi çözer. Böylece metin, 'Tanrı, Logos'a benzer bir insanı yapalım dedi'[197] şeklini almaktadır. Şabatın anlamını alegorik bir şekilde yorulayan mektup, aslında Hıristiyanlıktaki eskatolojik beklentinin temellerine işaret etmektedir. Ona göre Tanrı, altı gün yani altı bin yıllık bir süreçten sonra her şeyi bitirecektir. Yedinci yani Şabat günü, Oğul yeniden gelecek, kötü insanların yaptıkları her şeyi yıkacak, inançsızları yargılayıp güneşi, ayı, yıldızları değiştirecek ve yeni bir binyılı başlatacaktır.[198]

'Sizler inancı elde ettikten sonra *tam bir bilgiye* sahip olasınız diye yazıyorum' şeklinde başlayan mektup kötü günlerde olunduğunu, insanların kendine dikkat etmesinin gerektiğini belirtir. Ardından da eğer Rabbin emirleri araştırılırsa Tanrının bireylere, tahammül, sabır ve kendi kendilerini yönetme kudreti vereceğini zikreder. İşte böyle bir kişiliğin, bilgelik, anlayış, bilgi ve gnosis'e sahip olacağını ileri sürer.[199] Mektuba göre 'tam bir bilgiye' ulaşmanın yolu metnin literal anlamından çok içine nüfuz etmiş olan manasını kavramaktan geçer. Bu şekilde alegorik yaklaşıma kapıyı açar. Nitekim Yakub'un, Yusuf'un oğullarından Maneşşe ve Efrayim'i kutsarken büyük oğul Manaşşe yerine küçük oğul Efrayim'i takdis etmesi,[200] 'büyük oğul İsrail oğullarını; küçük ise Hıristiyanları temsil eder. Bundan dolayı yapılmış olan ahdin temsilcileri Hıristiyanlardır'[201] şeklinde bir alegorik yorum dahi yapar. Koşer ile ilgili Tesniye'de belirtilen kurallar hakkında da mecazi bir yorum yapmaktan kaçınmayan yazara göre, domuz yemeyin[202] demek, ihtiyacı olmadığında Rabbi unutan ve sadece ihtiyaç halinde O'nu hatırlayan domuza benzer kişiler gibi olmayın[203] anlamındadır. Bu yorum ile Philo'nun, aynı konuda hırs ve

197. Barnabas, **age.**, s. 140.
198. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 146.
199. Barnabas, **age.**, s. 137.
200. Tekvin, 48:13-19.
201. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 145-146. Barnaba, bu olayı Hıristiyanlığın doğuşuna zemin olarak yorumlarken; Philo bunu iyilik-kötülük arasındaki temel farkın aklı ve erdemi seçmekte olduğunu göstermek üzere kullanır. Krş. Leg. All., III, 90; Sob., 27-29.
202. Tesniye, 14:8.
203. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 143.

arzu hakkındaki katı duruşu[204] arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Bunlar, ikisinin de bir çizginin devamı oldukları yönündeki önemli izlerdir. Geviş getiren hayvanların yenilmesiyle ilgili emri de bu kişiler, Tanrının emirlerini duyarlar, düşünürler ve bunu özümserler[205] şeklinde yorumlayan mektup, Philo'nun, geviş ile eğitim arasında kurduğu[206] bağlantıya çok yakın bir duruş sergiler.

Barnaba'ya göre sünnet, yüreğin sünnet olması ve dikkafalılığın bırakılması anlamındadır. Aslında Musa, bu doktrinleri, sadece ruhta söylemiştir. Fakat Yahudiler, bedeni tercih ettikleri için yemeklerdeki yasaklarda olduğu gibi bunu da literal olarak algılamışlardır. Ona göre sünnet, yüreğin ve kulakların sünnetidir. Çünkü etin kesilmesi şeklindeki uygulamayı, Suriyeliler, Araplar, putların rahipleri ve hatta Mısırlılar dahi yapmaktadır. Onun bakış açısına göre İbrahim, ruhen İsa'ya baktığı için bu ritüeli uygulayarak üç sözcükteki gizemleri aldığını göstermektedir. Nitekim İbrahim, on, sekiz ve üçyüz kişiyi sünnet ettirmiştir. Buradaki on, I; sekiz, H'yi sembolize etmektedir ki bunlar, İsa'nın baş harfleridir. Ayrıca T'yi temsil eden üçyüz kelimesi de eklendiğinde 'Haç' ortaya çıkacaktı".[207] Philo'nun sünnet[208] hakkındaki yorumu ile mektubun arasındaki fark, fenomeni sembolleştirmede değil; onu yönlendirdikleri tasavvurdadır.

Philo ve sonrası birçok metinde karşımıza çıkacağı üzere 'ikili yaratılış'a dair anlatımlar, bu mektupta da bulunur. Mektuba göre Adem, sıkıntı ve acı alemi olan yeryüzünden yaratılmıştır. Ancak bir de başka bir 'modele' göre yaratılmış kişiler vardır. İşte mektup, bu ikinci modele göre yaratılmış olanların, Hıristiyanlar olduğunu ve yeni bir ruhla yaratıldıklarını iddia eder.[209] Burada bir üst 'modele' göre yaratılmış insan ile yerin yüzeyinden yaratılmış Adem arasında farkın ortaya konulduğunu görmekteyiz. Mektuptaki önemli noktalardan bir diğeri de "Rab diyor: Kurbanlarınız çok olmuş, bana ne? Koçlardan yakılan takdimelere, besili hayvanların yağına doy-

204. Spec. Leg., IV, 100 vd.
205. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 143-144.
206. Spec. Leg., IV, 107.
207. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 142-143.
208. Spec. Leg., I, 8-11.
209. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 141.

dum ve boğaların, kuzuların ve ergeçlerin kanından hoşlanmam. Önümde görünmeye geldiğiniz zaman elinizden bunu kim istedi de avlularıma ayak basıyorsunuz? Artık boş takdime getirmeyin, buhur bana mekruh şeydir. Aybaşı ve Sebt günü toplantıların çağrılmasına, fesat ile bayram toplantısına dayanamıyorum"[210] şeklindeki İşaya metni üzerinde yaptığı yorumdur. Mektup yazarına göre artık Mesih ile beraber bu tür kurban takdimelerine gerek yoktur.[211] Philo'nun insanları, bir şekilde Musa yasası içinde tutma gayretlerinin, mektupta görüleceği üzere bir adım ileriye nasıl taşındığına dair önemli ipuçları belirmektedir.

Yukarıda bahsedilenlerin yanı sıra Philo ile mektup arasında bağlantı kurulacak değişik konular bulunmaktadır. İnsanın, Tanrı suretinde yaratıldığı (5-6. bölümler), Tapınak'ın alegorik yorumu (16. bölüm) ve İbrahim'in 'gentilenin babası' şeklinde isimlendirilerek 'gentileye açılma' (13. bölüm) temaları, her ne kadar sonuçları farklı yere götürülmüş olsa da bir çizginin devamı oldukları izlenimini vermektedir.

III- APOLOJİSTLER

Bir anlamda artık kendi rüşdünü ispat etmeye çalışan Hıristiyanlar, bir yandan Yahudilikle olan sınırlarını çizmeye çalışırken; diğer taraftan da kendilerine yönelik ithamları bertaraf etmekle uğraşırlar. Constantine'nin Hıristiyanlığı legal saydığı bir dönem öncesi yani II. yüzyıl olarak belirtilen bu zaman dilimi, birçok apolojik yazım türüne beşiklik eder. Apoloji denildiğinde her ne kadar inancın savunması ve eleştirilerin bertaraf edilmesi kastediliyor olsa da bazen inancı rasyonalize etme de bu literatürün altına girer. Zira buna yönelik ihtiyaç, her zamankinden daha fazla hissedilir. İşte inancın, rasyonelleştirilmesi süreci, bu dönemde yaşayan apolojistleri ellerindeki kutsal sayılan metinlerden daha çok Philo gibi bir çizginin devamı olan kişiliklere yönlendiriyor olmalıdır.

Pavlus ve apostolik babalar mevzu bahis olduğunda paganizme (puta tapma anlamında) ve pagan bilgi sistemine (Tanrı veya insan bilgisinin karşılaştırılması noktasında) karşı bir duruş sergilenir-

---

210. İşaya, 1:11-13.
211. Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, I, s. 137-138.

ken; apolojistler için paganizm hala kötü olmakla beraber pagan bilgi sisteminin kullanılması noktasında bir takım farklı tutumlar görülebilmektedir. Bunun değişik sebepleri olabilir: İlk olarak felsefe eğitimi almış birçok kişinin (Aristides-Clement gibi), Hıristiyanlığa geçmesidir. Yine kendilerine yöneltilmiş olan ithamlara karşılık vermek için felsefenin yardımına ihtiyaç duymaları bir diğer nedendir. Bu ithamların birçoğuyla Helenistik Yahudilerin daha önceden karşılaştıklarını belirtmek gerekir. Ayrıca kendi içlerinden çıkmış olan bir takım heretiklere karşı (Gnostikler gibi) bir inanç savunması yapmak için felsefeye müracaat edilmiştir.[212]

Aristides (ö. 133-134): Eusebius'un belirttiği üzere Quadratus'tan sonra Hadrian'a inancın savunmasını[213] yapan kişilerden biridir. Eserinin girişinde kendisini 'Atinalı filozof' olarak tanımlayan Aristides, Keldani, Grek, Mısır, Yahudi inançları ve pratikleri hakkında bilgi verdikten sonra Yahudilerin, tek Tanrıya inanmaları hasebiyle diğerlerinden üstün olduğunu, fakat Mesih'i kabul etmedikleri için Hıristiyanlığa göre bir alt seviyede bulunduklarını iddia eder.[214] 'Göğü, yeri, denizi, güneşi ve tüm yaratılmışları düşündüğümde, dünyanın güzelliği karşısında hayran kalıyorum. Dünya ve onun içindeki her şey, bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilmektedir. Bunların hareket ettiricisi Tanrı, onların içinde saklıdır. Harekete neden olan şey, hareketin kendisinden daha güçlüdür'[215] diyerek tabiattaki ahengin ve hareketin kaynağının Tanrı olduğuna vurgu yapar. Tanrı'yı, doğmamış, yaratılmamış, başı ve sonu olmayan, ölümsüz, mükemmel, kavranılamaz, isimlendirilemez[216] gibi selbi sıfatlarla aktarması, Philo ve bu çizgideki kişilerin yönelimiyle örtüşmektedir. İnsanların, sahte tanrılara taptıklarını belirttiği ana gövde ve burada verilen örnekler[217], Philo'nun bu konudaki verdiği misaller ve açıklamalarla çok fazla benzerlik göstermektedir. Philo, *The Decalogue* adlı eserinde 'bazı milletlerin, toprak, hava, su

212. Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, s. 11-14.
213. Eusebius, **The History of the Church**, s. 155-156.
214. Aristides, **The Apology of Aristides**, (terc.: M. Kay), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995, s. 275-276.
215. Aristides, **age.**, s. 263.
216. Aristides, **age.**, s. 263-264.
217. Aristides, **age.**, s. 263-273.

ve ateşi; kimilerinin güneşi, ayı, gezegen ve yıldızları ve hatta tüm dünyayı tanrısallaştırdıklarını, fakat yaratanın, yaratılandan daha üstün olduğunu görememelerinden'[218] bahsederken; Aristides de aynı minval üzere görüşlerini sıralar. Ayrıca Keldanilerin, dünyada olan şeylere ve kozmik bir takım ilahlara taptıkları[219] şeklindeki vurgunun temelinde de Philo'nun[220] bunlar hakkındaki söylemleri etkin olmuş olabilir.

Justin Martyr (110-165): *Dialogue with Trypho* adlı eserinde Trypho adındaki sünnetli, Yahudi, savaştan kurtulmuş, Argos'da Sokratik Corinthus tarafından eğitilmiş, o sıralarda gününü daha çok Korint ve Yunanistan'da geçiren[221] bir kişiyle yaptığı felsefi konuşmaların ardından Hıristiyanlığa nasıl geçtiğinden bahseder. Kendisi Flavia Neapolis (Nablus)'da doğmuş olan Justin, şehirli ve üst sınıf bir kişilik olarak eğitimini alır. Değişik felsefi ekollerin öğretilerini takip ettikten sonra Hıristiyanlık denilecek 'hareketi' kabul eden Justin, 160'lı yıllarda Roma'da resmi olmayan bir okul kurup Hıristiyanlık öğretilerini aktarırken değişik sebeplerle suçlanır, itham edilir ve idama gönderilir. Ayrıca Justin'in yeni sistemleşmeye başlayan gentile Hıristiyanlığı'nın önemli bir temsilcisi olduğunu da belirtmek gerekir. Burada onun dönüşümünde rol oynayan unsurlara dair ipuçlarını da görmek mümkündür. Şehirli olması, iyi bir eğitim alması ve muhtemelen Helenistik-Yahudilik çizgisinde olan Yahudi bir filozofla yaptığı akıl-iman hakkındaki konuşmaları, belirtilen çizginin bir sonraki merhalede alacağı şekle dair küçük noktaların okunmasına da yardımcı olabilir.

---

218. Decal., 52-81; Spec. Leg., I, 12-31; Vit. Cont., 3-9.
219. Aristides, **The Apology of Aristides**, X, s. 265-267.
220. Quaest. In. Gn., III, 1 vd.; Congr., 49; Mig., 178 vd.
221. Justin Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 194. Kendisi de 28. diyalogda belirttiği üzere sünnetsizdir (s. 208) ve bundan anlaşılacağı üzere Yahudi değildir. Ayrıca burada görüldüğü üzere Justin, neden Hıristiyanlığı seçtiği noktasında net bir bilgi vermezken; bir diğer eserinde Hıristiyanların, kendilerine yapılan işkencelere karşı cesaretli duruşlarından ve ahlaki öğretilerinden dolayı bu hareketi seçtiğini aktarır. Aslında Justin'in aradığının bir anlamda metafizik sorulardan emin olabileceği bir inanç kapısının olduğu söylenebilir. (Justin Martyr, **The Second Apology**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 192).

Philo'nun eserlerinin bu dönemde Roma'da yaygınlığının ne derece olduğuna dair elde net deliller yoktur. Bununla beraber Apamea'lı Numenius (MS. II. yüzyıl) gibi Yunanistan'da doğmuş ve hayatını daha çok Apemea'da (Suriye) sürdürmüş olan kişilerin, Platon için 'Greklerin Musası'[222] şeklinde bir tanımlama yapmalarında da görüleceği üzere Helenistik-Yahudi kültürüne bir şekilde aşinalığın olduğu söylenilebilir. Ayrıca Justin, Hıristiyanlığı seçtiğinde geçmişi ile ilgili bağını koparmaz. Aksine Platon ve İsa'nın dediklerinin uzlaştırılabileceğine inandığı için bu noktada adımlarını devam ettirir. Nitekim Philo gibi onun da eklektik olduğu ifade edilebililir.[223]

Goodenough, Philo ile Justin'in yorum geleneklerindeki ortak noktaları beş maddede özetler. Ona göre i) Kutsal yazılarda, hiçbir şey gereksiz, fazlılık değildir ve tekrar edilen herşeyde başka bir yön vardır. ii) Kutsal yazıların bazı noktalarda sessiz kalması önemlidir. iii) Bir pasajdan elde edilen kelimelerin anlamı, diğer pasajlara da uygulanır. iv) Kelimeler, her türlü anlamı göz önüne alınarak ortaya konulmalıdır. v) Sayılar, nesneler ve isimler, önemli sembollerdir.[224]

'Benzeyişimize göre insan yapalım' metninin, *Letter of Barnaba*'da Philo çizgisinin bir adım ötesi olan sanki Tanrının, Logos'a hitap ediyormuş gibi yorumlanmasından bahsettik. Justin ise bu nosyonu açıklarken "eğer kelimeleri değiştirmezsek buradaki hitaptan kasıt, a) Tanrı kendi kendine, b) insanın oluştuğu yer ve diğer elementlere veya c) Tekvin'de geçtiği üzere 'adam, iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu'[225] metnine binaen nicel/sayısal anlamda kendisinden farklı, fakat aynı zamanda rasyonel bir varlığa söylemiş olabilir" der. Ardından da Süleyman'ın Mesellerinde Hikmet diye bahsedilen şeyin, her şeyin kendisinden çıktığı varlık olduğunu[226]

---

222. Gregory E. Sterling, *Recluse or Representative? Philo and Greek-Speaking Judaism Beyond Alexandria*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Eugene H. Lovering), Georgia, 1995, s. 609.
223. Henry Chadwick, *The Beginning of Christian Philosophy: Justin the Gnostics*, **The Cambridge History of Later Grek and Early Medieval Philosophy**, (ed. A.H.Amrstrong), London, 1967, s. 161.
224. Goodenough, **The Theology of Justin Martyr**, s. 113.
225. Tekvin, 3:22.
226. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 228.

söyler. İşte bu bağlam, Hıristiyanlıktaki Logos konseptine dair ilk izleri vermektedir.

Trypho, Justin'le yaptığı diyalogunda 'sizler kendinizi diğerlerinden daha dindar ve daha iyi sanıyorsunuz. Fakat ne bayramları ne de Şabat'ı kutluyor ve ayrıca sünnet de olmuyorsunuz. Sadece haçda gerilmiş bir kişinin kurtaracağını umuyorsunuz. Tanrıya itaat etmemekle beraber O'ndan güzel şeyler gelmesini bekliyorsunuz'[227] şeklinde yeni 'hareketin' içinde yaşanan 'Musa yasası-Tanrı' paradoksuna dair bir soru yöneltir. Bu soru karşısında Justin'in verdiği cevap ilgi çekicidir:

> Tek bir Tanrının dışında ezelden beri varolan başka bir Tanrı yoktur ey Trypho! Sadece O, her şeyi yaratmış ve düzene koymuştur. Biz, kendimiz için bir Tanrı; sizin için başka bir Tanrı düşünmüyoruz. Biz de ancak İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısına güveniyoruz. Fakat biz, Musa'ya ve yasaya [kurtuluşun onunla olacağına] itimat etmiyoruz. Daha önce de söylediğim üzere tüm herkesin sorumlu olacağı, son yasa ve ahit yapılmalıdır. Horeb'de [Sina Dağı'na verilen başka bir ad] ilan edilen yasa, şimdi eskidir ve sadece size aittir. Fakat *bu, evrenseldir*. Sonra gelen yasa, bir öncekini *feshetmiştir* aynen sonradan yapılan ahdin bir evvelkini ortadan kaldırması gibi. Ebedi ve son yasa yani Mesih, bize verilmiştir. Bu ahit güvenilirdir ve ondan sonra hiçbir yasa, hiçbir buyruk ve hiçbir emir yoktur.[228]

Burada verilen cevap, Musa'nın yasasına[229] karşı tutumu açıkça göstermesinin yanında kendi içinde de bir takım şifreler taşımakta-

227. Martyr, **age.**, s. 199.
228. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 199-200.
229. Hıristiyanlık tarihinde ikinci yüzyıl, önemli gelişmelere gebedir. Bunlardan belki de en önemlisi, Marcion ve Gnostik hareketlerdir. Bu tür düşünceler, Kilise babalarını 'kanonik' bir metin oluşturmaya götüren en önemli nedenlerdendir. Zira Marcion, Eski Ahit'in tanrısının cezalandırma; Yeni Ahit'in tanrısının ise sevgi üzerine oturduğunu iddia eder. Basilides'in başını çektiği Gnostik hareket ise Eski Ahit'in orijinini, daha 'alt seviyedeki Tanrılara' atfder. İşte bunlar, Kilise babalarının 'Tanrının emirlerinde ve ahitlerinde tezat yoktur' gibi bir meseleyle karşı karşıya gelmelerinde önemli söylemlerdir. Bu arada Justin'in Pavlus'u diyaloglarında çok fazla öne *çıkartmamış* olması ilginçtir. Bunun nedenini, Marcion için Pavlus'un çok önemli bir figür olması ve Justin'in onun bu fikrinden haberdar olmasına götürmek her halde çok zorlama bir yorum olmasa gerek.

dır. İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı şeklindeki tanımlama, Philo'daki figürler yönüyle aynı olup evrensel yasanın kendilerinde şekillendiği kişiler olmaları hasebiyle buraya konmuş olmalılar. Nitekim Justin, İsa gelmeden önce Musa yasasına göre hareket edenlerin kurtulup kurtulmayacağı şeklindeki soruya Musa'nın yasasındaki *tabiaten* iyi, saf ve hakikat olan yasalar ile insanların kalplerinin katılıklarından dolayı mükellef tutuldukları emirlere uyanlar, kurtulacaktır[230] diye cevap verir. Ardından da örnek olarak henüz Musa yasasının gelmediği zamanda kurtulmuş sayılan Nuh, Enok, Yakup gibi patriarkları sıralar. Buna göre kişiler, tarihsel veya kalplerinin katılıklarından dolayı sorumlu tutulmuş oldukları emirler aracılığıyla değil; Musa'nın yasasındaki bir takım 'evrensel prensipleri' yaşamaları yönüyle kurtulacaklardır. Ayrıca Tanrının, Eski Ahit'ten sonra göndereceğine inandıkları Yeni bir Ahdini de buraya katarsak, Justin için yasa üçlü bir tasnife dönüşür: i) ahlaki yasalar ki bunlar tabiata uygun ve evrenseldir, ii) kehanetle ilgili olanlar ve iii) insanların kalplerinin katılığı yüzünden mükellef tutuldukları tarihsel yasalar. Birinci ve üçüncü maddelerde Philo ile aynı bağlamda konuşan Justin'in, ondan bir sonraki adımını ikinci maddede atmaktadır. Yeni yapıldığı iddia edilen ahdin, evrensel ve herkesi kapsayıcı bir nitelikte olması ve ebedi bir mahiyet içermesi, Philo'nun evrensel yasa ve Musa yasası hakkındaki görüşünün bir adım ötesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca 'Musa ile beraber neden yasa konuldu?' şeklindeki soruya da Justin, insanların kalplerinin katılığı yüzünden (çölde Tanrıyı unutmaları, buzağı yapmaları vb.) diyebilecek bir konuma sahiptir.

Yukarıda alıntılanan metnin son bölümüne doğru Justin, 'İsrail' kavramını Philo'da olduğu gibi alegorik yorumlar. Ona göre Yudah, Yakup, İshak ve inancı dolayısıyla Tanrı tarafından sünnetsiz olduğu halde kutsanmış ve milletlerin babası olarak çağrılmış İbrahim'in torunları ve gerçek 'ruhi İsrailliler', kendileridir.[231] Görüldüğü üzere bir anlamda hareketin kendini tanımlama dönemi içinde yaşamış Justin'in ayağını, hangi noktada sabit ve hangi noktalarda da yeni yerlere açmaya çalıştığı aşikardır. Evrensel yasa, gerçek ruhi İsrailli-

230. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 217, 233.
231. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 200.

ler, İbrahim, İshak ve Yakup'un soyu olma gibi vurgular, yeni hareketin ivme noktalarıdır.

Justin, sünnetin, kalbin derisini kesmek olduğunu söyleyip Yahudilere emredilenin uygulamanın ise onların, diğer milletlerden ayrılmaları için ceza olarak onlara verildiğini ileri sürer.[232] Ayrıca başka bir pasajda da 'eğer sünnet gerekli olsaydı Adem sünnetsiz yaratılmaz, sünnetsiz olan Habil'in adağı kabul edilmez; Enok, Lut, Nuh, Melkisedek gibi kişilerin yaptıkları kabul görmezdi'[233] diye bu konudaki görüşünü destekler. Justin, bir takım yasaların Yahudilerin, Tanrının isteği dışında eylemlerde bulunmalarından dolayı verildiğini iddia etmekle beraber bu yasaların bazılarına kendilerinin de uyduğunu söyler. Ona göre bunu yapmalarından dolayı onlara yapılacak eziyetlere sabredebilirlerse kendileri lütfa mazhar olabilecek ve böylece diğerlerinin lütfa ulaşması için de dua edebilecekler.[234] Bu pasajda, yeni gelişmeye başlayan 'hareketin', kökleri ile bağlı kalma ve ayrılma noktalarına dair çektiği sıkıntıları görmek mümkündür. Nitekim İsa'nın hakiki anlamda kim olduğu yönündeki soruda, İsa bir taraftan Tanrının hakiki yasasını bozanların karşısına çıkan reformist; öte yandan yine de bir takım Yahudi kural ve emirlerini hala gözeten bir kişilik olarak sunulur. Justin'in de böyle bir ikilem içinde olması gayet normaldir. Ayrıca Helenist Yahudilik çizgisinin önemli bir temsilcisi Philo'da görülen sünnetin alegorik-

232. Martyr, **age.**, s. 202.

233. Martyr, **age.**, s. 204. Burda ilgi çekici nokta, daha önceden Pagan kritikçiler tarafından Yahudilere yöneltilen 'sünnetin aslında tabiata ekleme yapmak ve hatta Tanrının yapmadığını yapma cüreti göstermek' gibi eleştirilerden haberdar olan Justin'in bunu Yahudilere karşı kullanmasıdır. Hatta sünnetin, sadece erkekler için gerekli olmasını ele alarak bunun sadece bir 'işaretten' ibaret olduğunu söylemesi, eleştiriyi bir adım daha ileri götürmesine ve Yahudi yasasından ayrılma noktasındaki görüşünün sınırlarını çizmesine iyi bir örnektir (**age.**, s. 206). Ancak Philo ile daha yakın bir bağı olan ve birçok eserini okuduğu anlaşılan Origen'in, Hıristiyanların, Yahudi yasalarını bu şekilde nitelendirmeleri karşısında 'Bu iki ahit arasında bir tezat yoktur. Bilge kişiler, bu metinlerin derinliğindeki anlamları görebilmektedir' demesi, Kilise babalarındaki 'iki ahtin ayrı' olduğu anlayışının yerine; 'ikincisi, birinci ahitteki derin anlamları içeren bir yapıdadır' söyleminin oturmaya başladığını gösterir. (Origen, **Against Celsus**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Massachusetts, 1994, s. 431)

234. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 203.

leştirilmesi, Pavlus'un ardından Justin tarafından da şöyle devam ettirilmektedir.

İbrahim öncesi sünnete; Musa öncesi de Şabat'a, yortuya ve kurbana gerek yoktu. Artık bundan sonra da onlara (bu tür ritüellere) gerek yok... Çünkü günahsız İsa Mesih doğmuştur. Kutsal Kitabın söylediği üzere İbrahim'in kendisi sünnetsizdi ve Tanrıya güvenerek ortaya koyduğu inancı nedeniyle kutsandı ve aklandı. Aynı zamanda Kutsal Kitap metinleri ve bir takım realiteler, İbrahim'in sünneti, doğruluğun göstergesi olarak değil sadece bir işaret olarak aldığını kabul etmeye mecbur eder.

Artık sünnetin kanı, feshedilmiş olup bizler kurtuluşun (İsa'nın haça gerilmesi) kanına güvenmekteyiz ve artık başka bir ahit vardır.[235] Tanrıya İsa aracılığıyla yaklaşan bizler, bedeni değil manevi bir sünnete sahibiz.[236] Yeşu, taştan bıçaklarla insanları ikinci kez sünnet etmesiyle[237] (nitekim bu sünnetin bir işareti olarak İsa, bizi taşlardan yapılmış putlardan ayırmıştır) ve sünnet olmamış insanları bir araya getirmesiyle meşhurdur.[238]

Bundan önce verilen pasajlarda da görüleceği üzere burada da İbrahim'in sünnetsiz olduğu, Yasa'nın bir takım nedenlerden dolayı Yahudilere verildiği ve aklanmanın, inanç çerçevesinde gerçekleştiğine dair vurgu ön plana çıkartılır. Ayrıca sünnetin sadece bir işaret olarak algılanmasının gerektiği düşüncesi de Justin'in bu diyaloglarında açıkça ortaya konulmaktadır.

Yahudilere verilen emir ve yasakların altında onların günahlarının yattığını düşünen Justin, 'Tanrı onlardan başta ne kurban istemiştir ne de herhangi bir şey. Fakat bunlar, sizin günahlarınızın affına yardım etmesi için istenilmiştir. O, Kudüs'te bir tapınak yapılmasını sadece kendinizi O'na adamanız ve putlara tapmamanız için sizin adınıza istemiştir. Nitekim Tanrı: Tahtım gök ve ayaklarıma basamak yerdir. Siz bana nasıl bir ev yaparsınız?[239] diye buyurur'.[240]

235. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 206, 245. Ayrıca krş.: Romalılar, 4:11.
236. Martyr, **age.**, s. 216.
237. Yeşu, 5:2-4.
238. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 255.
239. İşaya, 66:1.
240. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 206.

Görüleceği üzere burada da tapınağın, alegorikleştirilmesi ile karşı karşıyayız.

> 'Doğmamış, her şeyin Babası olan Tanrının, hiçbir ismi yoktur. Ona verilmiş olan Baba, Tanrı, Yaratıcı, Kral, Rab gibi sözcükler, O'nun isimleri değil; O'nun güzel eylemlerinden çıkmış olan ünvanlardır. Doğru bir şekilde 'Son' (Oğul) diye isimlendirilmiş ve O'nun kelamı, yaratma işlerine girişilmeden önce yaratılmış Oğul ise Mesih diye adlandırılmış ve ilk olarak o yaratılıp her şey onun aracılığıyla düzenlenmiştir.[241]

Metinde geçen Tanrının isimlendirilemeyeceği, O'nun eylemlerine göre bizim O'na dair bilgimizin olacağı ve aynı şekilde Logos olarak düşündüğü İsa'nın da kendisi aracılığıyla her şeyin yaratıldığı ilk prototip biçiminde sunulması, Philo ile ortak noktalara dair unsurlardır. İsa ile Logos'u birleştiren Martyr'in, bir başka metinde 'O, hakiki Tanrının oğlu olup O'nun yanında ikinci bir statüye sahiptir. Bizim, değişmez ve ebedi Tanrının yanında haça gerilmiş bir kişiye ikinci denilecek bir statüyü vermemiz dolayısıyla cinnet geçirdiğimizi iddia ederler'[242] derken Tanrıyı değişmez ve ebedi; İsa'yı da ikinci Tanrı şeklinde nitelendirmesi kökendeki Helenistik Yahudiliğe dair ipuçlarını ele vermektedir. Philo'nun İbrahim'e gelen misafirleri yorumladığı pasaja dikkat çeken Justin, Tanrının var olan iki karakterinin de Tanrı[243] olarak isimlendirilebileceğine dair bir yorum geliştirir. Ayrıca filozoflar da dahil tüm rasyonel varlıkların, Logos spermatikos[244] ile ilişkisinin olduğunu söylemesi yö-

---

241. Martyr, **The Second Apology**, s. 190.
242. Justin Martyr, **The First Apology**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 167.
243. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 223-224. Ayrıca 'İbrahime gelen ziyaretçilerin yemek yemesi' iki yorumcunun da dikkatinden kaçmaz ve bunu anlamlandırmaya çalışırlarken Justin, 'burdaki yeme kelimesi, tıpkı ateşin içine atılan maddeyi bir çırpıda bitirmesi gibi anlaşılmalıdır' derken (**age.**, s. 225); Philo da 'tabiki bu kutsal varlıklar, yemezler ve içmezler; burada geçen yemekten kasıt ise onların kendilerine yapılan yakarışa cevap vereceklerini gösteren sembolik bir anlatımdır' (Quaest. In Gn., IV, 9) der.
244. Martyr, **The Second Apology**, s. 193. 'Logos spermatikos' şeklindeki bir anlayışın Justin öncesi dönemdeki Hıristiyan çevrelerde bulunmadığını ve bunun muhtemelen Philo'dan alınarak İsa ile özdeşleştirildiğini hatırlatmak gerekir.

nüyle Philo'ya bağlanılabilir. Çünkü Philo'da olduğu gibi dünyanın yaratılmasından önce Tanrı ile bir olan fakat yaratılma işleminden önce bir varlığa kavuşan 'ikili' Logos formülasyonunun[245] temelinde Justin'e atıf yapmadan geçmek yanlış olur. Ayrıca Holte'nin de belirttiği üzere Justin Martyr'in, Platoncu düşüncedeki Logos'u doğrudan Platon'dan değil 'Orta Platonculuk' ve Philo'nun aracılığıyla[246] alma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak burada dikkatlerin çekilmesi gereken nokta, Philo Kutsal Yazılardaki antropomorfik ve birbiriyle çelişkili duran metinleri alegorizma ve Logos gibi felsefi spekülasyonlar içinde eritmek ister. Fakat bir filozoftan daha çok bir dini düşünceyi savunmak için çıkmış ve tarihsel bir figüre, Tanrısal bir kisve giydirmeye çalışan Justin'in dinî gayretleri, en temeldeki farkı göstermesi yönüyle önemlidir.

Çıkış kitabında[247] Musa'nın yanan bir çalı görmesi ile başlayan süreç ve çalıda konuşanın kim olduğu ile ilgili konu, iki yazarın da dikkatini çekmiştir. Justin, metni alegorik yorumlayarak çalıda konuşan varlığın, melek formundaki İsa olduğunu ve nitekim bir sonraki metne göre Tanrının konuşmaya başlamasından dolayı Tanrı ve meleğin (İsa) aynı ve hatta Tanrının Kelamı İsa'ya, melek denilebileceğini[248] belirterek görüşlerini ortaya koyar. Philo ise çalıda konuşanın, Tanrının sureti olduğunu, görülen hiçbir şeye benzemediğini ve bundan dolayı melek denilebileceğini zikreder. Dolayısıyla Tanrı sureti konseptinin, bir süre sonra İsa ile özdeşleştirilmesinin izlerini Justin'de görmek mümkün olmaktadır. Ayrıca Justin'in, Zekeriya Kitabının 6. bölümündeki 'bulunduğu yerde filizlenen Dal kelime-

---

(Ragnar Holte, *Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies*, **Studia Theologica**, XII, Lund, 1958, s. 118, 127).

245. Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, s. 192-193; Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, s. 105. Burada öne çıkan meselelerden biri doğal olarak 'Logos'un ne zaman Tanrıdan ayrıldığıdır'. Ancak bu hususta Justin, belli bir zaman belirtmez. Onun açıklamalarından çıkartılacak en temel nokta, 'yaratılma işlemi başlamadan önce' Logos'un bir varlık olarak bulunduğudur. Bu bağlamda Logos'un, 'herşeyin yaratıcısı olan Tanrıdan nicel olarak ayrı' olduğunu ve 'onun, Tanrının iradesi dışında hiçbir şey yapmaya kudertinin olmadığını' belirtmeden geçemez. (Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 223).
246. Holte, *Logos Spermatikos*, s. 144.
247. Çıkış, 3:2, 14-15.
248. Martyr, **The First Apology**, s. 184. Krş.: Mos., I, 65-67.

sini Logos'a atfetmesi[249] de ilgi çekiçidir. Çünkü ondan daha önce Philo, bu ismi Logos için kullanmıştır. Yine iki yazar da kaya[250], arkhe[251] (ilke, temel) ve İsrail[252] gibi kelimelerle Logos'u adlandırır.

Justin ve Philo'nun, Tanrının ilk doğan Oğlu, Tanrının Oğlu, Melek, Ruh, Güç, Tanrının yanında ikinci, ikinci Tanrı ve diğer Tanrı gibi Logos'u tarif ederken kullandıkları isimlendirmeler aynıdır. Yine ikisi de Logos'a ait bir takım teofanilerden bahsederler ve Logos'un, peygamberlere ilham kaynağı olduğunu dillendirirler. Tanrının aşkınlığına yapılan vurgu dolayısıyla Logos'un aracılığı ve özellikle 'dölleyici' olduğu noktası çok aşikardır. Bu bağlamda aralarındaki fark ise Philo'nun, Yahudiliği felsefi terminoloji içinde açıklamaya çalışırken Logos'u öne çıkartması; Justin'in ise bu felsefi Logos'u, inancını açıklamak için tarihsel bir olayla birleştirmeyi yeğlemesidir. Nitekim Philo'nun Logos'unun bir kişiyle bağlı olmadığı görülürken; Justin doğal olarak Logos'u İsa ile özdeşleştirmeye çalışmıştır.[253]

Justin, yaşayan Yasa kavramını öne çıkartarak tabiatın yasasının herkeste görülebileceğini ve bazı kişilere bunun 'inkarne' edebileceğini söyler. Nitekim ona göre Sokrat ve Plato, Logos'un inkarne ettiği kişiler gibi bir konuma sahiptir ve ateist oldukları düşünülse bile her kim akla uygun olarak yaşamışsa (Sokrates, Heraclitus, İbrahim gibi), Hıristiyandır.[254] Kutsal yazıların hem iç hem de dış anlamı vardır ve iç anlamını çözebilmek için felsefi bir yaklaşım gereklidir şeklindeki düşünce, felsefenin kökeni ile ilgili tartışmaların farklı bir boyuttan ele alınmasıdır. Philo'cu görüş farklı kişiler tarafından çeşitli geleneklerde takip edilir. Buna göre Justin Martyr, Philo gibi Platon'un görüşlerini, Peygamberlerden[255] veya Musa'dan[256] aldığı-

---

249. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 249, 252, 260.
250. Martyr, **age.**, s. 211; 212. Krş.: Leg. All., II, 86.
251. Martyr, **age.**, s. 228. Krş.: Leg. All., I, 43.
252. Martyr, **age.**, s. 261. Krş.: Confl., 146.
253. Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, s. 109-115.
254. Martyr, **The First Apology**, s. 178; Goodenough- Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, s. 41.
255. Martyr, **The First Apology**, s. 182.
256. Martyr, **age.**, s. 183. Bu pasaj aynı zamanda yaratılışın nasıl gerçekleştiğinin anlatıldığı bölümü de kapsar ve Justin'e göre de Platon bunu Musa'dan almıştır. Krş.: Opl. 7.

nı söyler. Hatta Philocu argüman olan felsefenin, gökten insanların üzerine yağdığı şeklindeki tasavvur, onun tarafından şöyle aktarılır: 'Çoğu kimse, felsefenin ne olduğunu ve ne için yukarıdan aşağıya doğru gönderildiğini anlayamadı'. Bu cümlenin ardından felsefeyi, 'Tanrı hakkında bilgi veya Tanrının bilgisi' şeklinde tanımlayıp felsefenin amacını da 'Tanrının vizyonu'[257] olarak görür. Philocu çizgi göz önüne alındığında en azından temel iddianın Kutsal Yazıların ve dolayısıyla Yahudiliğin, bizzat kendisinin doğru felsefe olduğudur. Bu basamak aynı zamanda felsefi spekülasyonlardan bir çıkış arayan Justin için de geçerlidir. Bir süre sonra İskenderiyeli Clement'de de görüleceği üzere felsefenin gökten gönderildiği ve bunun niteliğine ilişkin tema, Philocu çizgiden buraya doğru akıyor izlenimi vermektedir.

Tanrı tarafından insanları ve göğün altındakileri koruyup gözetmekle yükümlü olan bazı melekler, şehvi arzularına yenik düşerek kendilerine emanet edileni çiğnemişlerdir.[258] Dikkat edileceği üzere meleklerin şehvi arzularına yenik düşmeleri sonucunda bu tür bir olayın sonuçlandığı yönündeki yorumda, kendinden önceki kaynaklara müracaat edildiği anlaşılır. Ayrıca insanın yaratılması ile ilgili metinlerde insanın bedeninin Tanrı tarafından değil de daha alt seviyede bir varlık tarafından yaratılması ve insanın Tanrıdan gelen akıl sayesinde yaşam kazandığı konsepti, bir diğer benzer eğilimdir.[259]

Philo ile hem literatür anlamında hem de konsept babında birçok ortak paydası olan Justin'in bu durumu, Hıristiyanlığın kendi çerçevesini çizmeye çalıştığı bir dönemde olması yönüyle önemlidir. Her ne kadar bazı araştırmacılar, Justin ile Philo arasındaki bağı 'Justin, Philo'nun değil de İbranilere Mektub'un yazarının duruşuna daha yakındır'[260] gibi bir söylemle hafifletmeye çalışsalar da hem Justin'in hem de İbranilere Mektub'un, 'ortak bir havuzdan ve kaynaktan' beslendikleri yukarıdaki örnekler bağlamında açıktır. Ayrıca Justin'in, Musa yasasının hem Kutsal Yazılar'daki okumalar bağ-

---

257. Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, s. 195.
258. Martyr, **The Second Apology**, s. 190.
259. Goodenough, **The Theology of Justin Martyr**, s. 220-225.
260. Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, s. 60-61.

lamında (Yeni Ahit yapılacağına dair metinler) hem de tarihsel bir takım figürler (Adem, Nuh, İbrahim) noktasında ebedi olmadığını[261] gösterme gayretinin, Hıristiyanların ikinci yüzyılda yani kendilerini giderek Yahudilerden ayırmaya başladıkları bir dönemde meydana gelmesi hiç de tesadüfi değildir. Pavlus'la ilgili bölümde işlendiği üzere onun için de bu bir problem olarak durmaktaydı. Fakat Pavlus, Justin gibi bu kadar kesin bir ayrımı ortaya koyamamıştır. Bu noktada iki yasanın kesin ayrılığı ve yenilenen ahdin, birincisini feshettiğini söylemesi yönüyle Justin, Kilise babaları arasında daha sonra ortaya çıkacak olan 'feshetme değil de tamamlama' yorumuna karşı duruşuyla dikkat çekici bir konuma sahiptir. Tabiki 'tamamlama' şeklindeki yorumun arkasında 'Marcion'u (yaklaşık 85-160) görmemek, resmi tam karşımıza koymamaktan kaynaklanan bir problem olsa gerektir.

Athenagoras (II. Yüzyıl): Kilise tarihlerinde kendisinden çok az bahsedilen Athenagoras (ö. 177 veya 190), Atinalı bir filozofken Hıristiyanlığı kabul etmiş bir kişidir. *A Plea for the Christians* ve *The Resurrection of the Dead* adlı eserleri bulunmaktadır. Birinci eseri, Hıristiyanların 'ateist' olmadıklarını ispatlama amacıyla (özellikle 3-36 bölümler) yazarak Tanrının birliği, Tanrının nous (akıl) olarak algılanması, Tanrının güçleri, Logosu gibi konularda Philo ile aynı terminolojiye ve benzer konseptlere sahiptir. Hıristiyanların 'ateist' olmadığından bahseden Athenagoras, şöyle der:

> Biz, Tanrı ile maddenin ayrı, maddenin bir şey; Tanrının ise başka bir şey olduğunu öğretiriz. Bu bağlamda ateist nitelendirmesi absürd değil midir?... Bizim doktrinlerimiz evrenin yaratıcısı ve kendisinden çıkmış olan Logos ile her şeyi yaratan yaratılmamış bir Tanrı'yı kabul eder.[262]

> Bizler, ateist değiliz. Çünkü biz, tek, yaratılmamış, ezeli-ebedi, görünmez, algılanamaz, sınırsız, sonsuz, sadece akılla anlaşıla-

---

261. Justin'in Musa'nın yasasının hem Kutsal Yazılar hem de tarihsel gerçekler noktasında 'ebedi olmadığı' hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Theodore Stylianopoulos, **Justin Martyr and the Mosaic Law**, Montana, 1975.
262. Athenagoras, **A Plea for the Christians**, (terc.: P. Pratten), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 131-132.

> bilinen, etrafı ışık, güzellik, ruh ve tarif edilemez güçle çevrili, Logos'unun aracılığıyla dünyanın yaratıldığı, bir Tanrıya inanırız... Tanrının Oğlu, ideada ve fiilde, Tanrının Logos'udur. Onun modeline göre her şey ondan sonra yaratılmıştır. Baba ve Oğul, birdir. Baba Oğul'da, Oğul da Baba'dadır... Logos, Tanrının ilk ürünü olup ebedi akıl olan Tanrının, kendine ait bir Logos'u her zaman olduğu için yaratılmış değildir. Fakat o, tüm maddi şeylerin idesi ve harekete geçiren gücü olarak ortaya çıkmıştır.[263]

Bu pasajdaki Tanrı-madde ayrılığı, evrenin Logos aracılığıyla yaratılması, Yaratılmamış bir Tanrı düşüncesiyle Philocu çizgiye çok yakın bir duruş sergiler. Logos teolojisinde önemli bir kişilik olan Athanagoras, bu söylemleriyle Hıristiyanlıktaki tartışmalara bir katkı yapar. Origen ve Irenaueus'un savunduğunun aksine o, Logos'un ortaya çıkışını ikili bir aşama olarak düşünür. Buna göre Logos, ezelden bu yana Tanrı ile beraberdi, fakat dünyanın yaratılmasından önce Tanrının özünden ayrı bir varlık olarak ortaya çıktı.[264]

Yılan, kuş, balık gibi akıllı olmayan varlıklarla akla sahip insanı karşılaştıran Athenagoras Tanrının, kendi suretindeki insanlara, sürekli bir varoluşu bahşettiğini belirtir. Böylece insanların, kendi Yaratıcılarını, onun gücünü, kabiliyetlerini tanıyıp yasalarına itaat ederek her ne kadar bozulan bir bedene sahip olsalar da bunun üstüne çıkıp acısız bir hayat yaşama şanslarının bulunduğu söyler.[265] Buradaki en dikkat çekici husus, insanın, 'Tanrının suretinde' yaratılması ve böyle bir suretin taşıyıcısı olma şeklindeki bir vurgunun, Philocu çevreden ödünç alınmasıdır. Çünkü 'agalmatophoreo' yani 'insanın Tanrı suretini taşıması' her ne kadar Grek dini kültüründe antropomorfist bir anlamda kullanılsa da Philo bunu böyle bir anlama taşır. Nitekim bu terim, Philo'nun eserlerinde 16 kez görülmektedir. İşte bu nokta, Athenagoras'ın Philo'nun eserlerine bir şekilde ulaştığını gösteren delillerden biridir.[266]

---

263. Athenagoras, **age.**, s. 133.
264. H. A. Wolfson, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos*, **Church History**, 20.2, (Haziran), 1951, s. 72.
265. Athenagoras, **The Resurrection of the Dead**, (terc.: P. Pratten), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 154.
266. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 108.

Athenagoras, 'giant' (dev veya Nefilim) denilen varlıkların oluşmasına sebep olan olayı anlatırken, meleklerden bir kısmının tıpkı insan gibi iyi ve kötüye meyyal olabileceklerini söyler. Ardından da ona göre bu varlıklar, kendilerine emanet edileni yönlendirememelerinden dolayı bedene boyun eğmişlerdir.[267] Bu bakış açısı, Philo'nun giantlarla ilgili yorumundaki bedene yenik düşme vurgusuyla örtüşür.

Antakyalı Theophilus (115-181): Eusebius'un aktardığına göre 169'da Antakya kilisesinin piskoposu olan Theophilus, *Autolycus*'a ve *Manuels of Elementary Instruction* adlarında eserlere sahiptir.[268] Diğer apolojistlerde olduğu gibi inanç savunması yapan Theophilus'un, Philo ile ilişkisi konusunda farklı görüşler vardır. Kimi, onun hemen hemen hiçbir orijinal görüşünün olmadığı ve bu bağlamda Justin, Philo, Stoacılar ve başka yazarlara dayandığını iddia ederken; kimi de onun alegorik yorum noktasında Philo ile hiçbir ilişkisinin olmadığını ileri sürer. Ancak son zamanlardaki araştırmalar, onun özellikle Helenistik Yahudiliğe çok şey borçlu olduğunu ve bu yönüyle apolojik eserinin, hem Helenistik Yahudiliğin hem de Yahudi Hıristiyanlığının savunması olduğu tezini kuvvetlendirir.[269]

Philo'nun Tanrının birliği ve dünyayla olan ilişkisine dair Musa'nın öğrettiğini söylediği beşli doğması[270] ile Theophilus'un, üçüncü kitabındaki benzerlik gerçekten çok ilgi çekicidir.

> Bir olan Tanrının, tüm evrenin kurucusu, yapıcısı ve demiurgosu olduğunu biz de ikrar ederiz. Her şeyin yalnızca O'nun takdir-i ilahisince yönetildiğini biliriz. Kutsal bir yasaya sahibiz, fakat adaleti, sevgiyi ve hayrı uygulamayı öğreten hakiki Tanrı, Yasa kaynağımızdır.[271]

---

267. Athenagoras, **A Plea for the Christians**, s. 141-142.
268. Eusebius, **The History of the Church**, s. 181, 183.
269. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 110-111.
270. Opl., 170-172. Philo burada Musa'nın beşli doğmasını şöyle sıralar: Tanrının gerçek bir varlığı vardır, Tanrı birdir, dünya yaratılmıştır, yaratılmış olan bu dünya yaratıcısı gibi bir tanedir ve Tanrı kudretini dünyanın faydası için kullanmaktadır.
271. Theophilus, **Theophilus to Autolycus**, (terc.: M. Dods), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 113-114.

Dünyanın altı günde yaratılması ile ilgili açıklamalarda bulunmadan önce, 'hiçbir şair veya yazar, bu derece aşkın ve yüce olan bir olayı, hiçbir şekilde ölümlü olan varlıkların hafsalasına yeterince aktaramaz'[272] diyen Philo ile 'binlerce ağzı ve binlerce dili olsa dahi hiçbir kimse, altı günle (Hexaemeron) ilgili veriyi yeterince anlatamaz. Meselenin yüceliği ve Tanrının hikmetinin zenginliğinden dolayı kişi, binlerce yıl yaşasa bile konu ile ilgili yeterli birşey söyleyemez'[273] şeklinde tasvirlerde bulunan Theophilus'un yaklaşımı arasında pek de fark görülmemektedir. Ayrıca Theophilus, *hexaemeron* terimini kullanan ilk Hıristiyan yazardır.[274] İnsanın yaratılışı hakkında Tanrının, teklifi cümlesini yorumlayan Theophilus, Philo'nun bir adım ötesine geçerek 'Tanrının sadece insan için böyle bir cümle kullandığını ve burada 'yapalım' şeklindeki ifadenin muhatabının, kendi Kelamı ve bilgeliği[275] olduğunu söyler. Böylece metin şöyle anlaşılır: Tanrı, Kelamına 'insanı benzeyişimizde yapalım' dedi. Nitekim Tanrının sözüne muhatap olarak 'dünyanın yaratılmasından önce varlığa çıkartılmış olan Logos'u getirmesi, ileriki dönemlerde karşılaşılacak Logos teolojisindeki konumunu belirtmesi yönüyle de önemlidir. Bu açıdan Theophilus, Logos'un, ezelden bu yana Tanrı ile beraber, fakat yaratma eyleminden önce ayrı bir varlık olarak ortaya çıktığını savunur.[276]

Bazı pasajlarda Logos ile Hikmeti birleştiren fakat bazen de bunları ayrıymış gibi dillendiren Theophilus, Tanrının ezeliliğinden ve henüz zaman yaratılmadan önceki durumundan bahsettikten sonra Tanrının kendi içinde, tabiatında olan Kelamını ortaya çıkarıp her şeyden önce onu varettiğini söyler. Bu Kelam, her şeyin kendi aracılığıyla yaratıldığı bir varlık olup 'arkhe' yani temel/yönetici prensiptir. Çünkü O, yönetir, kendi aracılığıyla yaratılmış olan her şeyi idare eder; Tanrının ruhu, temel prensip, hikmet ve en yüce güçtür. O, peygamberlerin üstüne gelir ve onlar aracılığıyla tüm mahlukata konuşur.[277] Philocu Logos anlayışıyla birçok noktada uzlaşan bu pa-

---

272. Opl., 4.
273. Theophilus, **Theophilus to Autolycus,** s. 99.
274. Runia, **Philo in Early Christian Literature,** s. 116.
275. Theophilus, **Theophilus to Autolycus,** s. 101.
276. Wolfson, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos,* s. 72.
277. Theophilus, **Theophilus to Autolycus,** s. 98.

ragrafta 'arkhe' terimine getirilen ve literal anlamın ötesinde temel/ yönetici prensip şeklindeki anlamın izdüşümünü Philo'nun göğün, her şeyin en saf şekli olduğu[278] yönündeki yorumda görebiliriz. Her iki yazar da arkheyi, literal anlamının biraz ötesinde incelemeyi yeğlemektedir.

Irenaeus (Yaklaşık 115-202): Meşhur teologlardan biri olmakla beraber hem bulunduğu zaman dilimi hem de kullandığı yazım türü dolayısıyla apolojistlere daha yakın olan Irenaeus, *Against Heresies* adlı eserini 180'li yıllarda kaleme alır. Batı'ya taşınmadan ve Lyon piskoposu olmadan önce Anadolu'da eğitim görür. Ayrıca Justin ve Theophilus'un eserlerinden haberdardır.

Tanrının dünyanın yaratılmasında ne meleklerden ne de başka varlıklardan yardım almadığını söyleyen Irenaeus, Tanrı'nın hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını ve herşeyi kendi Kelamı aracılığıyla yarattığını zikreder. Bunun niteliğine dair bir tanımlama veya tasavvurun pek mümkün olmadığını ekledikten sonra O, ruhi şeylere, ruhi ve görülmeyen bir tabiat; semavi şeylere semavi; melekî şeylere melekî... tabiatlar bahşetmiştir[279] şeklinde görünür-görünmez tabiatlar diyerek dikkatleri üzerine çeker. Ayrıca Tanrının bilinemeyeceğini ve herşeyin Tanrının kelamı aracılığıyla yaratıldığını da dile getirir.[280]

Tanrıya ait bir takım sıfatlarla insanın karşılaştırmasını yapan Irenaeus, şöyle bir ifade kullanır: Yaratmak/hareket, Tanrının niteliğidir ve bu, hiçbir yaratılmış varlığa atfedilemez. Fakat yaratılmak, insanın sıfatıdır.[281] Irenaeus'un burada kullandığı tema, hemen hemen aynı terimlerle Philo'da bulunmaktadır.[282]

Kendinden öncekiler için Musa yasası ve devamlığınının olup olmadığı şeklindeki mesele Iranaeus için de önemlidir. Nitekim bu bağlamda Iranaeus, Musa öncesi Patriarklarla yakından ilgilenmiş ve bir anlamda Musa yasası olmadan önce bu kişilerin de tabiatın yasasına göre yaşadıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Hatta Iranaeus için tabiatın yazılmamış yasaları denildiğinde bunun 'on

---

278. Opl., 26-27.
279. Irenaeus, **Against Heresies**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996, s. 361.
280. Irenaeus, **age.**, s. 487-489.
281. Irenaeus, **age.**, s. 522.
282. Cher., 77-78.

emir' anlamına geldiğini söylemek çok da yanlış bir yorum olmaz. Çünkü Tanrının insanların ibadetlerine ihtiyacının bulunmadığını ve bunun sadece insanların Tanrıyı hatırlamaları için ortaya konulduğunu belirttiği bir bölümde peygamberlerin emirlerini sıralar ve bunları en sonunda on emirdeki buyruklara (çalmamak, komşuna iyi davranmak vb.) getirir. Ardından da 'görüleceği üzere Tanrı onlardan kurbanlar ve adaklar istemedi, sadece iman, itaat ve doğruluğu bekledi'[283] şeklinde bir cümle sarfederek, Musa yasası ve yazılmamış yasa noktasında yerini belirlemektedir.

IV- İSKENDERİYELİ CLEMENT

Yaşamını İskenderiye'de geçiren Philo'nun, 50'li yıllarda öldükten sonra bir anda İskenderiye çevresindeki etkisini kaybettiği düşünülemez. İskenderiyeli Clement, bize onun hakkında doğrudan bilgi verip ondan alıntı yapan ilk kişidir. Clement, İskenderiye'ye 180'li yıllarda ulaştığına göre 130 yıllık süreç içinde Philo'nun İskenderiye'deki etkisi nasıldır? Ayrıca ortaya çıkmaya başlayan İskenderiye Hıristiyanlığı için onun önemi nedir?

Mısır'daki kilise tarihi hakkında araştırmalarda bulunan birçok yazar, ilk dönem Mısır kilise tarihi ve geleneğiyle ilgili kayıp bir halkayla karşı karşıya kalır. Hatta Bauer, bu sessizlikten dolayı İskenderiye'deki ilk dönem kilisesinin, heretik kabul edildiği yönünde bir sonuca dahi gider. Ancak Mısır'daki Hıristiyanlığın Markos ile başladığına dair yarı mitolojik unsurlarla dolu görüşü savunanlar da bulunmaktadır. Son dönemlerde görülen bu çabanın bir benzerini Eusebius'da izleyebiliriz. Çünkü her ne kadar Therapeutae adlı mistik grup, Hıristiyanlıkla doğrudan bağlı olmasa da Eusebius, Philo'nun aktardığı verilere dayanarak bunları, İskenderiyeli Hıristiyan keşişleri olarak niteler. Birçok araştırmacının da dikkat çektiği üzere İskenderiye ve Mısır mevzu bahis olduğunda yeknesak veya yerleşik bir yapılanmadan daha çok, Apokaliptik, Gnostik, Yahudi-Hıristiyanlığı gibi birçok farklı düşünce sistemleri söz konusudur.[284]

---

283. Irenaeus, **Against Heresies**, s. 477, 482-484.

284. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 119-120; Annewies van den Hoek, *The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, **The Harvard Theological Review**, 90.1, (Ocak) 1997, 59-85.

İskenderiyeli Clement'e kadarki dönem hakkında çok fazla net bir bilgi elimizde yoktur. Elde sadece fragmanlar bulunmaktadır. Bunlardan II. yüzyıla ait olduğu söylenilen *Kerygma Petrou* veya *Preaching of Peter*'a, sadece İskenderiyeli Clement değinmiştir. Bir takım alıntıların yapıldığı metin, Aristides, Athenagoras ve Theophilus tarafından bahsedilip Hıristiyanlaştırılmış olan negatif teolojiye dair cümleleri kendinde barındırmaktadır. Clement'in aktardığı bölümlere göre *Kerygma Petrou*'da Tanrı, herşeyi gören Görünmez, her şeyi kapsayan Kapsanılmaz, hiçbirşeye ihtiyaç duymayan, fakat her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu ve onun aracılığıyla var olduğu Bir, Kavranılmaz, Ebedi, Yok edilemez ve her şeyi gücünün kelamı aracılığıya yaptığı Yaratılmamış'[285] varlıktır. Burada bahsedilen Tanrı ile Philo'nunki arasında sadece derece farkı vardır.

Bu metnin dışında Hıristiyan Gnostiklerindeki Adem'in ideal insan şeklinde algılanması, ikili yaratılış (suretinde yaratılma) ve Aeonlar'ın (yani ışık alemini oluşturan ilahi mekanlar) rasyonel ruhlarının, akledilebilir dünya ile ilişkileri doğrultusunda Philocu çizgiye çok da yabancı olmadıkları belirtilir. Gnostik metinlere ek olarak *The Sentences of Sextus, The Teaching of Silvanus, The Authentikos Logos, Testimony of Truth* ve *The Letter of Diognetus* gibi kimi Nag-Hammadi literatürü içinde olan eserlerde de Philo ile aynı havanın teneffüs edildiğine dair izler bulunmaktadır.[286]

İskenderiyeli Clement öncesi, en azından eldeki kısıtlı dökümanlar çerçevesinde aradaki kayıp halkaya dair birkaç örnek ve literatür gösterildikten sonra konuyu kilise babasına getirebiliriz. Atina'da pagan bir ailenin çocuğu olarak doğan Clement (150-215), İskenderiye ilahiyat ekolünün[287] başı sayılan Pantaenus'un (150-210) talebe-

---

285. Clement, **The Stromata or Miscellanies**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 489.

286. Bu konuda geniş bilgi için bkz: Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 123-131; Chadwick, *St. Paul and Philo of Alexandria*, s. 305.

287. İskenderiye ilahiyat okulu, bir anlamda İskenderiye Hıristiyanlığının yol güzergahını vermesi açısından önemlidir. 180'li yıllara ait herhangi bir bilgi vermeyen Eusebius, İmparator Commodus ve Pantaenus ile beraber okula ait bir takım bilgiler aktarır. Pantaenus'un çok ünlü bir öğretmen olduğu, Stoacı bir felsefi sistemi benimsediği, Hindistan'a gittiği, Clement'in onun öğrencisi olduğunu bildirir. Hıristiyanlıkta İskenderiye Okulu'nun önemi hakkında bkz.:

si ve halefidir. Pantaenus, ilk dönemki kilise tarihçilerinin bildirdiğine göre Stoacı olup Hindistan'a misyoner olarak gönderilmiştir.[288] Clement'in bu açıdan iki önemli şansı olmuştur: İlmi bir geleneğe sahip çevre ve farklı konularla ilgili materyallere ulaşabileceği mekan (İskenderiye Kütüphanesi[289]). Nitekim Philo'ya dair doğrudan ilk atfı yapan kişi olması hasebiyle İskenderiye'de Philo'nun eserlerinin korunduğu ve böylece diğer nesillere aktarıldığı şeklindeki düşünce ile eserlerin yol güzergahına dair bir ipucu da yakalanmış olur. Hıristiyan olmadan önce Clement'in felsefe eğitimi aldığı bilinmektedir. O halde Clement, Pantaenus veya İskenderiye ekolünden, Platonculuğu öğrenmiş olamaz. Çünkü onu zaten bilmektedir. Buna göre Clement'in etkilendiği nokta, Platoncu düşünce sistemi ile kutsal yazıların nasıl harmonize edildiği olabilir.[290]

Clement, *Stromata or Miscellanies* adlı eserinin ilk iki bölümünde Philo'ya ismen dört kez değinir. Hacer ve Sara'ın etimolojik yoru-

---

Eusebius, **The History of the Church**, s. 213, 246; Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, s. 47 vd.

288. Eusebius, **The History of the Church**, s. 213-214. Eusebius'un, Pantaenus'un 'Hindistan misyonuna' dair bir atıfta bulunmasının arkasında İskenderiye Hıristiyanlığı ile Hinduizm ve Budizm arasında bir ilişki bulunduğunun çıkartılabileceğini söyleyen bazı yazarlar, Pantaenus'un talebesi olan Clement'in Buda'yı tanrı olarak refere eden ilk kişi olmasının böylece daha iyi anlaşılacağını belirtirler. (Robert M. Grant, *Early Alexandrian Christianity*, **Church History**, 40.2, (Haziran) 1971, s. 137.

289. Bu kütüphanenin tarihi ve Philo'nun yaşadığı zaman dilimindeki konumu hakkında bkz.: J. Harold Ellens, *Philo Judaeus and the Ancient Library of Alexandria*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Kent Harold Richards), Georgia, 1987, s. 439-442.

290. David T. Runia, *Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 14-15. Clement'in Philo'ya birçok noktada bağlı olduğunu gösteren farklı çalışmalar bulunmaktadır. Paul Heinisch, 'Barnaba, Justin ve İskenderiyeli Clement' (1908) ile ilgili kitabında Clement'in, 'ilham konsepti, hermönetik kurallar, insan-hayvan-yer isimlerinin sembolik değerlendirilmesi, Eski Ahit'in yorumlanması ve dolayısıyla Tanrı, Logos, Patriarklar, Musa'nın hayatı ile Yasayı algılayış' noktasında Philo'ya çok şey borçlu olduğunu belirtir. Claude Mondesert ise bu bağlamda Philo ile ilişkinin seviyesini daha aşağıda göstermeye çalışıp 'Philo'nun sadece bir model' olduğundan bahseder. Ayrıca Wolfson, Andre Mehat, Salvatore Lilla gibi yazarlar da Clement ile Philo arasında bir korelasyonun olduğunu ifade etmektedirler. (Annewies Van den Hoek, **Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis***, Leiden, 1988, s. 7-19).

mu[291], Yahudi ırkının kadimliği ve kutsal yazılarının felsefeyi içerdiği[292], Mısırlıların Musa'ya kraliyet eğitimi verdiği[293] ve mutluluğun zirvesi[294] şeklindeki konularda Philo'yu ismen zikreder. Bunların içinde iki kez Philo, 'Pisagorcu'[295] olarak nitelendirilir.

Philo, temel eğitim (encyclical) ile felsefeyi karşılaştırırken temel eğitimin, felsefi eğitim için gerekli olduğunu belirttikten sonra eğitimin, felsefenin hizmetçisi olduğu gibi felsefenin de hikmetin hizmetçisi olduğunu söyler.[296] Böylece felsefeyi, hikmetin yardımcısı veya hizmetçisi olarak açıklar. Philo'da görülen bu konsept, İskenderiyeli Clement tarafından nerdeyse kelime kelime aktarılır:

> Temel eğitimin branşları, kendilerinin efendisi (hanımı/mistress) olan felsefeye katkıda bulundukları gibi felsefe de hikmetin elde edilmesi için gayret gösterir. Felsefe, hikmeti araştırma; hikmet ise Tanrısal ve insani şeylerin ve bunların nedenlerinin bilgisidir. Buna göre hikmet, felsefenin kraliçesi; felsefe de buna hazırlıktır. Eğer felsefe, dilin, karnın ve belin kontrolünü sağlıyorsa bu nitelikler önemlidir. Ancak o, Tanrının bilgisi noktasında işlenecek olursa daha fazla saygıya değer olur.[297]

---

291. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 306.
292. Clement, **age.**, s. 316.
293. Clement, **age.**, s. 335.
294. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 369.
295. Philo'yu ismen ilk kez zikreden Clement'in, onu 'Pisagorcu' olarak nitelendirmesinin nedeni, o dönemde Pisagorculuğun her ne kadar Platonculuktan çok farklı yönü olmasa da ayrı bir okul olarak kabul edilmesindendir. Josephus, Philo için 'felsefede yetkindir' derken ne tür bir felsefe olduğu noktasında bilgi vermez. Clement'in bu isimlendirmesi, Philo'nun Grek felsefesindeki konumunu belirtmesi yönüyle önemlidir. Bkz.: David T. Runia, *Philonic Nomenclature*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 37; Runia, *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean?'*, s. 62-64.. Ayrıca Clement'in bu isimlendirmesiyle Sozomen'un *Ecclesiastical History of Sozomen* adlı kitabında tekrar karşı karşıya geleceğiz. Sozomen, **The Ecclesiastical History of Sozomen**, (terc.: C. D. Hartranft), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series) II, Edinburgh, 1989, s s. 248.
296. Congr., 79-80. Ayrıca Leg. All., III, 244.
297. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 306. Nitekim felsefeye biçilen rol olarak dilin, karnın ve belin kontrolünü sağlama fonksiyonu, Philo'dan çok fazla değiştirilmeden aktarılmaktadır. (bkz.: Congr. 80). Ancak Clement, *bizzat* felsefenin kendisinin değerli olmasından daha çok; felsefenin kullanılmasından

Bunları belirtikten sonra 'Nasıl Sara, İbrahim'in henüz bilgeliği elde etmeye yetkin olmadığını gördüğü için onu Hacer'e göndermişse, bunun için seküler kültürün temel eğitimini aldıktan sonra Sara ile birleşip İshak'ın babası olmayı hak etmekte bir beis yoktur'[298] diyerek felsefeye yer açar. Hacer'in geçiciliği; Sara'nın prensliği; İbrahim-Sara evliliğinden İsrail ırkının çıktığı; İshak'ın sebat anlamına gelen Rebeka adındaki tek bir eşle evlenmesi; İshak'ın kendi kendine bilmeyi ifade ettiği şeklindeki alegorik anlamların temeli, Philo'dan alıntıdır. Clement, felsefenin gereksiz ve hatta tehlikeli olduğu yönündeki iddialara karşılık vermek için yazdığı bu pasajda her ne kadar Philo'dan birçok alıntı yapsa da onun için bilgelik, Philo'da olduğu gibi Yasa'yla ilgili değil; fakat İsa ile bağlantılıdır. Çünkü Greklere verilen felsefe ile İbranilere verilen Yasa, Clement için Mesih'in gelişine bir hazırlık[299] süreci olarak algılanmaktadır. Philo her ne kadar felsefeyi, Yasa'da bulunan bilgeliği anlamak için aracı görse de son noktası Yasa'nın içindeki bilgeliktir. Clement'de olduğu gibi Yasa'yı da aracı veya öncül görmek onun atamayacağı bir adımdır. Bu husus, Philo'nun temelini hazırladığı konseptin, İsa ile ilişkilendirilmesi açısından ilgi çekicidir.

Clement'in İbrani bilgeliği, Greklerinkinden daha üstündür mealinde özetlenebilecek cümleyi ve bunun arka planına dair argümanları, hemen hemen çok fazla değişiklik yapmadan Philo'dan aldığı söylenebilir. Felsefenin kökeni ile ilgili tartışmada Clement, Philocu bakış açısına benzer tutumla Grekler'in, İbrani felsefesini çaldığını iddia edip[300] hatta kelimesi kelimesine Philo'daki cümleyi aynen şöyle aktarır: 'Felsefe, gökten yağmurun yere yağdığı gibi Tanrıdan insanlara doğru inmiştir'.[301] Felsefe, Greklere, İbranilere vahyin gelmesi gibi ilham edilmiştir.[302] Tıpkı Eski ve Yeni Ahit'in, Tanrı ile yapılmış ahitler olarak isimlendirilmesi gibi felsefe de Tanrı

---

yanadır. Philo için ise *bizzat* felsefenin kendisi bir değere sahiptir. (Bkz.: Hoek, **Clement of Alexandria**, s. 33).

298. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 306. Krş.: Leg. All., III, 244; Congr., 2, 34, 124, 153-154.
299. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 305.
300. Clement, **age.**, s. 319-320, 465.
301. Clement, **age.**, s. 308. Krş.: Spec. Leg., III, 185.
302. Clement, **age.**, s. 306, 490, 504, 515-517, 524-525.

tarafından Greklere özgü verilmiş bir ahittir.[303] Nitekim nasıl Philo, Tora'yı evrensel felsefe olarak açıklamış ise Clement de felsefeyi, 'Gentile Tora'sı şeklinde ortaya koymaya çalışır.[304]

Clement, 'bilgelik veya bilgi ile nasıl Tanrıya ulaşılabilir?' şeklindeki soruya cevap ararken, -Philo'dan farklı olarak 'ben yakından Tanrıyım da uzaktan değil miyim?'[305] metnini de zikredip-Tanrının, öz itibariyle uzak olduğunu ve bu bağlamda doğrulmuş olanın Doğrulmamış olanı anlayamayacağını belirttikten sonra herşeyi kapsayan gücü sayesinde Tanrının bizlere yakın olduğunu söyler. Zira ona göre bu Tanrının gücü, her zaman bizimle beraber olup bizi kontrol eder, lutüflarda bulunur ve eğitir. Musa, Tanrının insan bilgisiyle kavranılamayacağını anlayınca 'Tanrım, görkemini bana göster'[306] der ve Tanrının sesi, kesif bir karanlıkta yankılanır. Burası, onun varlığını gösteren ulaşılamaz ve görülemez idealardır. Clement'in açıklamaları çerçevesine bu Tanrı, ne karanlıkta ne de bir yerdedir. O, zamanın, mekanın ve objelerin sıfatlarının üstündedir. Ayrıca O, her hangi bir zaman dilimi tarafından da kapsanamaz. Ardından da Clement, bilgelik ile inancı bir araya getirip Tanrının sesi olan Kutsal Kitaba tam bir inançla iman eden kişinin, bu bilgiye ulaşabileceğini söyler.[307] Buna ilaveten Tanrının ne olduğundan daha çok; ne olmadığının belirtilebileceğini[308] zikreder. Tanrıya ulaşılması ve Tanrının sıfatları ile ilgili Clement'in zikrettiği cümlelerin, kelime kelime tekrarını Philo'nun *On the Posterity and Exile of Cain* adlı eserinin 1-24. pasajları arasında bulmak mümkündür. Gnosis'e ulaşmış kişinin en önemli özelliğinin düşünce ve tutumlarında sukunet ve istikrarın[309] olması yönündeki vurgu, her iki düşünür için de ortaktır. Clement'in bu bağlamda Philo'da olduğu gibi İbrahim'i sukunet ve istikrar sahibi bir kişilik olarak zikretmesi de ikisi arasındaki bağlantıyı kuvvetlendiren noktalardandır.

---

303. Clement, **age.**, s. 494-495.
304. Najman, *The Writings and Reception of Philo of Alexandria*, s. 103.
305. Yeremya, 23:23.
306. Tekvin, 33:18.
307. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 348-349.
308. Clement, **age.**, s. 461.
309. Clement, **age.**, s. 359. Krş: Post., 27-29.

'İbrahim, Tanrının kendisine söylemiş olduğu yere gitti. İbrahim üçüncü günde gözlerini kaldırıp uzaktan o yeri gördü'[310] cümlesini yorumlayan Clement, Tanrıya bir yer isnat edilip edilemeyeceğini bir taraftan 'evet' öte yandan 'hayır' şeklinde cevaplar. Platon'un böyle bir yer hakkında her şeyin ve onların küllilerinin bulunduğu mekan dediğini ve onun bunu Musa'dan aldığını ekler.[311] O, Philo'da olduğu gibi buradaki yer[312] kavramının farklı anlamlara gelebileceği üzerinden bir açıklama yapmaya çalışır. Ayrıca Clement'in yer ile ilgili metninin devamına Platon bunu Musa'dan aldığını eklemesi ilginçtir. Böylece o, Platon ile Philo arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu ve aynı zamanda bu ikisinin görüşünün Musa'ya dayandığını söylemeye çalışır. Philo için nasıl Tanrı, bilinemez ve kelimelerle ifade edilemezse Clement de aynı tutumla Tanrıyı ortaya koymaya çalışır.[313] Runia'ya göre Clement, Tanrıya bir yer isnat ediliyormuş gibi duran Tekvin 22:3-4 metnini Philo'dan yaptığı okumalar sayesinde açıklayan ilk kişidir.[314]

Clement, hareket etmeyen ve ruhu yönlendiren aklı, rehber diye isimlendirilir. Değişmez olana ulaşmanın tek yolunun da değişmez araçlar kullanmak olduğunu söyler. İşte bunun için ona göre İbrahim, Tanrının önünde durmuş ve ona yaklaşarak konuşmuştur. Bu yorumlarında Clement, akıl, Tanrı ve İbrahim'in konumunu tam da Philo'da olduğu şekliyle ortaya koyar.[315]

Hıristiyanlığın, Yahudilikle olan ilişkisinin belirlenmesinde ve kutsal yazıların kanonizasyonunun oluşturulmasında Marcion (yaklaşık 85-160) önemli bir role sahiptir. Zira o, Eski ve Yeni Ahit'in çatıştığını ve bunların uyum içinde olmadığını iddia etmektedir. İşte bu bağlamda Philo'nun, Yasayı savunan yorumları önem arzetmektedir. Eski Ahit yasası ve Hıristiyanlığın buna bağlı kalıp

310. Tekvin, 22:3-4.
311. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 462.
312. Som., I, 64-66, Post., 14-20. Philo burada 'yer'in, a) bedenle dolmuş bir yer, b) Tanrısal kelamın doldurduğu maddi olmayan bir mekan ve c) her ne kadar kendisi kapsanılmasa da evreni kapsaması dolayısıyla kendine ait özel bir yer anlamında olabileceğini belirtir.
313. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 462-463.
314. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 141.
315. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 359. Krş.: Post., 27.

kalmayacağı noktasında Clement, İbrahim'in ve fahişe Rahab'ın konukseverliği ve Tanrıya olan inançları sayesinde kurtulduğunu söyleyerek Yasa'nın paranteze alınmasının Tanrının emirlerine karşı gelme anlamı içermediğini ima etmektedir.[316] Nitekim Clement'e göre Tanrının hiçbir şeye ihtiyacı yoktur[317] ve yasa, Tanrının iradesinin hakikatinin peşinde olmayanlar için geçerlidir.[318] Kutsal Yazıların Greklerin erdemlerine öncülük ettiğini düşünüp dindarlığı ve kutsallığı erdemlerin başı olarak gören Philo'nun tutumu, Clement tarafından da devam ettirilir. Zira ona göre Musa'nın dillendirdiği erdemler, Greklerin erdeme dair söylemlerine kaynaklık etmiş olup Musa cesaret, itidal, bilgelik, adalet, sabır, uygun davranış gibi faziletlerin yanında dindarlığı da ahlaki bir unsur olarak dile getirmiştir.[319] 'Ağzımızla, kalbimizle ve elimizle yapılan tövbe, hayatımızdaki tutarsızlıkların daha iyi bir duruma gelmesini sağlar. Burdaki ağız, kalp ve el semboller olup hareketi, iradeyi ve söylemi temsil eder'[320] diyen Clement, hiçbir atıf yapmadan Philo'dan alıntı yapmaktadır.

Clement'in Yasa karşısındaki tutumu, diğer kilise babalarından biraz farklıdır. Justin, Irenaeus gibi yazarlar Eski Ahit yasasını Yahudi karşıtlığında kullanıp kötü göstermeye çalışırken; Clement her ne kadar bunu, Mesih'in gelişine bir hazırlık olarak görse de tamamen silme veya geçersiz kılma taraftarı değildir. Nitekim Yahudilere bazı yiyeceklerin yasaklanmasını, kimi kilise babaları onların kalplerinin katılığına bağlarken; Clement, bunların literal olarak da bir anlam ifade ettiğini ve insanın ölçülü[321] olmasını sağladığını vurgulama

316. Clement, **The First Epistle of Clement to the Corinthians,** (terc.: J. Keith), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995, s 232. Krş.: Bultmann, **Theology of the New Testament,** I, s. 112.. Bu mektubun, Clement'e aidiyeti hakkında her ne kadar şüpheler olsa da mektup, ilk dönem kilisesi tarafından çok önemli addedilmiştir. Bu bağlamda, ilk dönem kilisesinin onun bakışına verdiği önem, kilisenin gelişimini anlamak için dikkate değerdir.
317. Clement, **The First Epistle of Clement to the Corinthians**, s. 244.
318. Clement, **age.**, s. 241.
319. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 365.
320. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 369. Krş.: Virt., 183-184.
321. Clement, **The Instructor**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 242.

ihtiyacı hisseder. Bunlara ek olarak Clement, ahlaki birçok konuyu hemen hemen Philo'nun bir takım kelimelerini çok az değiştirecek şekilde aktarmış ve buradan bir anlamda Yasa ve inancın, Tanrıdan geldiği söylemini geliştirmeye çalışmıştır. Philo da bu noktada Musa yasasının, ne kadar ahlaki ve tabiatle uyumlu olduğunu göstermek için uğraşmıştır.

Clement, kendi kendini kontrol edebilme gücünün tüm insanlar için eşit olduğunu, aynı tabiat ve erdemin, tüm insan ırkında bulunduğunu ve insan tabiatı göz önüne alındığında kadın ile erkeğin başka bir tabiatının var olmadığını söyler. Buna göre erdemli olabilme tabiatı, kadın-erkek, köle-özgür herkeste bulunmaktadır.[322] Bu açıklamalarıyla Clement, Philo'nun da bahsettiği 'tabiatın yasası'na dair söyleme dahil olur. Ayrıca Musa'ya, doğruyu ve yanlışı anlamamızı sağlayan bir Yasa'nın verildiğini ve bunun insanları Tanrıya yönlendirdiğini söyleyen Clement, Musa'nın, yaşayan yasa ve bilge olduğunu zikreder.[323] Onun bu tanımlaması, Philo'daki yaklaşımı hatırlatmaktadır. Zira Musa'nın 'yaşayan yasa' olarak adlandırılması dikkat çekicidir. Fakat Clement bir adım daha ötesine giderek şöyle der: 'Her ne kadar Musa tarafından bizlere ulaştırılan On Emir, temel ilkeleri barındırsa da Kelam tarafından ortaya konmuş yasalar, taş tabletlere değil; bozulmadan kalabileceği tek yer olan insanların kalplerine işlenmiştir... Ancak yine de hem Musa hem de elçiler tarafından getirilen yasalar, insanlığı öğretmek için gelmiştir'.[324]

"Yeni ev yapıp da içinde oturmayan biri var mı? Evine geri dönsün. Yoksa savaşta ölebilir, evine bir başkası yerleşir. Bağ dikip üzümünü toplamayan var mı? Evine dönsün olur ya savaşta ölür, üzümünü bir başkası toplar. Bir kızla nişanlanıp da evlenmeyen var mı? Evine dönsün. Belki savaşta ölür, kızı başka biri alır"[325] metnini açıklarken Philo'nun eserlerinden oldukça yardım alır. Zira Philo bu hususta böyle bir yasağın askeri ve insani olmak üzere iki ne-

---

Clement'in Yahudilerle ilişkisi hakkında bkz.: James Carleton Paget, *Clement of Alexandria and the Jews*, **Scottish Journal of Theology**, 51, 1998, s. 92-97.

322. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 439-420.
323. Clement, **age.**, s. 338.
324. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 292, 294.
325. Tesniye, 20:5-7.

deninin bulunduğunu söyler. i) Askeri neden, bu kişilerin zihninin arkada kalacağı ve savaşın, böyle bir tutumu kaldırmayacağıdır. ii) İnsani sebep ise hoşlanacağı şeyleri yapmışken, savaşın sonunun belirginsizliği nedeniyle onun yaptıkları şeylere başkasının konması, kişinin hayata, anlamsız bakması anlamına geleceğidir.[326] İşte Clement, Philo'nun bu yorumlarını ufak tefek değişikliklerle onun ismini zikretmeden aktarır.[327]

'Tanrının Konutunu on perdeden yap. Perdeler, lacivert, mor, kırmızı iplikle özenle dokunmuş ince ketenden olsun'[328] cümlesi her iki yazarın da dikkatini çekmiş ve Philo, burada belirtilen renklerin, dört elementi sembolize ettiğini söylemiştir. Ona göre keten rengi, yeri temsil eder, çünkü o, yerden çıkar. Lacivert, göğü işaret eder, çünkü onun asıl rengi budur. Mor, suyu temsil eder, zira bu rengin kökü denizden elde edilir. Kırmızı ise ateşe en çok o benzediği için ateşi sembolize eder.[329] Bu tasvirlerin aynısı Clement'te[330] de bulunmaktadır. Ayrıca Philo'cu alegorik yorum tarzında uzunca bir bahis olan tapınağın etrafında bulunan sütunlar, onların mesafeleri ve sayıları, tapınağa giren baş hahamın konumu ve giysisi hakkındaki açıklamalar[331] ile Clement'in[332] bu konuya bakışının birbirine çok benziyor olması dikkat çekicidir. Tanrıya bilgi ile ulaşmanın yolu üzerinde yoğunlaşan Clement, Philo'dan yaptığı alıntıların içine kendi fikirlerini de ekleyerek bir takım yorumlar yapar. İki Cherubim'in, iki yarım küreyi, kanatlarının da Tanrının güçlerini[333] sembolize ettiğini söyleyen ve üç, dokuz ve on gibi sayıların alego-

---

326. Virt., 28-30.
327. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 365-366. Hatta bazı noktalarda Clement, Kutsal Kitap'tan alıntı yapacağı zaman Septuagint'te geçtiği şekilde değil de Philo'nun metninde bulunduğu biçimiyle cümleyi aktarır. Bu konuda bkz.: Hoek, **Clement of Alexandria**, s. 42.
328. Çıkış, 26:1.
329. Congr., 117; Mos., II, 88-89.
330. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 452.
331. Mos., II, 91-152.
332. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 452-454. Hatta tapınaktaki altarı, kozmik anlamda yorumlayan Philo gibi Clement de bu altarın, kozmosun ortasındaki dünyayı sembolize ettiğini belirtmesi ilginçtir. Çünkü bu ayrıntı ne Septuagint de ne de Philocu çizgiye yakın duran İbranilere Mektup'da bulunmaktadır. Hoek, **Clement of Alexandria**, s. 123.
333. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 452-453. Krş.: Mos., II, 98-99.

rik yorumlarında bulunan Philo ile Clement[334], çok benzer tutumlar içindedir.

Philo, Tanrı hakkında el, ayak, yüz, hırs, kıskançlık gibi antropomorfik bir üslup kullanan metinleri alegorik tarzda yorumlar. Bu hususta Clement'e göre maddi ve anlamsız şeylerden uzak durulmalıdır, çünkü Tanrı, insanlara binlerce lütufta bulunmaktadır. O, doğmamıştır, hiçbir yiyecek- içeceğe ihtiyacı yoktur, büyümez ve ölümsüzdür. Bundan dolayı kimse ona el, ayak, ağız, göz gibi şeyler isnat etmemelidir. Zira bunların hepsi alegorik bir bağlamda söylenmiştir.[335] Ayrıca Clement'in, Mısır'ın, arzuları; Kenan'ın ise kötülüğü temsil ettiğini[336] söyleyip 'Kabil, Rabbin huzurundan ayrıldı. Aden bahçesinin doğusunda, Nod topraklarına yerleşti' metninde geçen Nod'u, aylaklık ve kargaşa ve Adeni ise haz[337] olarak yorumlaması ilgi çekicidir. 'Omer (yaklaşık 22 lt.), üç ölçütün onda biridir'[338] cümlesini Clement, -Philo'nun kullandığı sözcükler ve nosyon yönüyle aynı olacak şekilde- 'buradaki üç ölçütten kasıt, hissetmek, konuşmak ve düşünmek biçimindeki üç kriterdir. Bunun için bir Gnostik, hissetme, konuşma ve düşünme noktasında hata işlemekten çekinmelidir'[339] diyerek açıklar.

İbrahim'e gelen üç misafirin alegorik yorumunu yapan Philo'ya göre Tanrı, yaratıcı gücüne göre 'theos' (God), yönetici gücüne göre de 'kyrios' (Lord/Rab) isimlerini alır. Bunların arasında da Kainatın Babası olarak nitelendirilen Tanrı bulunmaktadır. Bu üçlü yapıda Tanrının güçleri'[340] denilen kavram belirir. 'Ve İbrahim, çadıra Saranın yanına seğirtip dedi: Çabuk üç ölçek has un hazırla, yoğurt ve pide yap'[341] pasajı, iki yazar için gizemli bir hakikatten bahsetmekte-

---

334. Clement, age., s. 358-359. Krş.: Congr., 83-106 ve Post., 22-29.
335. Clement, age., s. 460. Krş.: Sac., 84, 95-100.
336. Clement, age., s. 358. Krş.: Congr., 83, 86.
337. Clement, age., s. 359. Krş.: Cher., 12.
338. Çıkış, 16:36.
339. Clement, age., s. 359. Krş.: Congr., 100-101. Ayrıca dünyanın ve göğün bölümleri konusunda krş.: Clement, age., s. 359, Cogr., 102-1105. Tamar'ı (Tekvin, 38.bap) 'erdem' olarak yorumlayıp Yahuda'nın onunla yatmasını, 'erdemin kazanılması' şekline dönüştüren Philo'nun, Clemen tarafından nasıl aktarıldığı hakkında bkz.: Clement, age., s. 306; krş.: Congr., 124-125.
340. Abr., 120-121. Ayrıca bkz.: Sac., 59-60.
341. Tekvin, 18:6.

dir. Burada adı geçen üç ölçek, Tanrı ve onun güçlerine işaret etmektedir ve bunlar, ruhta yoğrulduğunda hakiki Varlığın birliği ortaya çıkar.[342] Tanrının güçleri konseptinin, Philo ile aynı metin üzerinden götürülmesi dikkat çekicidir.

Clement denildiğinde akla Logos teolojisi gelir. Justin Martyr tarafından formüle edilen Logos teolojisinin özünü, Clement her ne kadar onun ismini zikretmese de geliştiren kişilerden biridir. Tanrısal alem ile varlık alemindeki öz ve yapı farklılıkları, bunların birbiriyle doğrudan iletişime geçmesine engel olduğundan Platon'un, *Timaeus* diyalogunda 'sanatkar' (craftsman/demiurge) dediği ve Stoacılığın etkisinden dolayı sonraki Orta Platoncuların Logos diye bahsettiği bir aracının varlığına yönelik inanç, bu düşüncenin oluşmasında önemlidir. İşte hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar, dönemlerinde bu tür tartışmalara cevap vermek üzere kendi sistemleri içinde bir arayış içine girerler. Philo'nun bu konudaki görüşünü üçüncü bölümde açıklamıştık. Şimdi de Clement'in teolojisinde merkezî bir yere olan bu kavramın, onun tarafından nasıl algılandığını açıklamaya çalışabiliriz.

Orta Platonculuktaki[343] varlık ve varoluş alemleri, Yahudi ve

342. Sac., 59-60. Krş.: Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 463.

343. MS. İlk iki yüzyıl içindeki Platoncular denildiğinde İskenderiyeli Ammonius (60-70), öğrencisi Thebesli Plutarch (46-127), Albinus (157), muhtemelen Yahudi olan Tire'li Maximus (II. yüzyıl), Yahudi olan Apamea'lı Numenius (II. yüzyıl) ,ve Marcus Aurelius döneminde yaşamış olan Atticus akla gelir. Bunların hemen hepsi doğu kökenlidir. İskenderiyeli Ammonius, Philo'nun çalışmalarından haberdar olup onun eğilimine yakın bir takım düşünceleri Atina'ya götürmüş olmalıdır. Nitekim öğrencisi Plutarch, Yahudi Tanrısı ve dini gelenekleri hakkında oldukça bilgili biridir. Ayrıca o, Delphi dinini, tıpkı Philo'nun felsefi Yahudiliği gibi evrenselliştirmeye çalışır. 'Tanrının olduğunu biliriz, *ne* olduğunu değil' diyerek Philo'cu çizgiye yakın bir duruş sergiler. Tire'li Maximus da bu düşünceye yakındır. Helenistik Yahudi olduğu belirtilen Numenius'un, Musa'nın faaliyetleri hakkında alıntılarda bulunduğunu belirtir. Philocu monoteistik Platonculuğa çok yakın bir duruşu vardır. Numenius, Porphyry ile beraber III. yüzyılda İskenderiye ekolü ile birleşmiş olan Suriye Platonculuğunun kurucusudur. Porphyry'in bildirdiğine göre onun öğretileri, Yeni-Platonculuk'ta sıkı bir şekilde takip edilir. Orta Platonculuğun son temsilcilerden biri olan Atticus'un hayatı hakkında çok bilgi olmamasına rağmen sıkı bir monoteistik tutum içindedir ve o, felsefenin dinileştirilmesi noktasında önemli bir konumdadır. İşte böylece felsefenin dönüşümü sağlanıp kilise babaları tarafından artık felsefe, Kutsal Kitap'la aynı değerde değil onu

Hıristiyan çevrelerinde Tanrı ve mahlukat şekline dönüşürken Logos, en azından Philocu (Yahudi) bakış açısıyla Tanrının bilgeliği ile özdeşleştirilip yaratılış işleminde Tanrı ile beraber düşünülür ve Tanrının insanları yarattığı suret ile evrensel yasanın kaynağı olarak görülür. Pagan düşüncesinde önemli bir yere sahip Logos'u, Philocu Yahudi çevrenin veya çizginin bıraktığı noktanın bir ötesine taşıyan Justin ve Clement gibi babalar, 'Tanrı Oğlu İsa' ile özdeşleştirip kişileştirirler.

Clement'in yaşadığı dönemlerde Logos'un varlığına ilişkin iki temel teori bulunmaktadır. Bunlardan birincisi –Philocu düşünceye yakın bir söylemle- Logos'un, Tanrının içinde ezeli olduğunu belirtmekle beraber dünyanın yaratılmasından önce Tanrının özünden çıkıp ayrı bir varlık olduğunu savunur. İkinci bakış açısı ise Logos'un Tanrıdan çıkışının ezeli olduğunu ileri sürer. Birinci görüşü Justin Martyr, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Hippolytus gibi Grek kilise babalarının yanında Tertullian, Novatian, Lactantius gibi Latin babalar benimser. Diğerini ise Irenaeus ve Origen gibi babalar kabul eder.[344] Bu noktada Clement'in, ikinci görüşe daha yakın olduğunu iddia edenler, onun eserlerindeki metinlerden bir takım deliller getirir. Clement'in bir kısım yazılarına göre Tanrı ve Logos, birdir, Tanrı mükemmel olup Oğul, Tanrı'da; Tanrı da Oğul'dadır.[345] Logos'un başlangıcı yoktur[346] o, en kadim, başlangıcı olmayan arkhe (esas), varlıkların ilki[347], ebedi[348] şeklinde vasıfları haizdir. Birinci görüşü savunanlardan biri olan Athenagoras da Tanrı-Oğul ilişkisini şöyle açıklar: 'Tanrının Oğlu, Babanın Logos'udur... Baba ve Oğul, bir-

doğrulayıcı bir mahiyete çekilir. Bu süreç, kendinden sonra takipçisi olmayan Philo'nun Yahudi-Helenistik felsefesinin, II. yüzyılda Hıristiyan ilahiyat okullarına geçmesi anlamına gelmektedir. Hatta bir süre sonra felsefenin, hikmetin bozulmuş hali olduğu ve aslında asıl felsefi spekülasyonları Yahudilerin başlattığı şeklindeki apolojik bir karakter ortaya çıkar. (Bentwich, *From Philo to Plotinus*, s. 4- 19).

344. Wolfson, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos*, s. 72; Wolfson, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, s. 192-196.
345. Clement, **The Instructor**, s. 222.
346. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 525.
347. Clement, **age.**, s. 523.
348. Clement, **Exhortation to the Heathen**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994, s. 205.

dir. Baba, Oğul'da, Oğul da Baba'dadır… Ebedi akıl olan Tanrı, ezelden beri Logos'la dolu olduğu için Logos'u kendisiyle beraberdir'.[349] Burada da görüleceği üzere Tanrı-Oğul arasında böyle bir özdeşlik kurmak, Clement'in ikinci görüşü savunduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca Logos'un başlangıcının olmadığına yönelik söylemler de onun, yaratılışının bir zaman dilimi içinde gerçekleşmediği düşüncesiyle yorumlanırsa, bu da bir sorun teşkil etmez. Zira genel kabule göre dünya yaratılmadan önce zaman henüz başlamamıştır. Philo'nun da Logos'u, en kadim, ilk prensip, ebedi şeklinde tanımladığı hatıra getirilirse bu sıfatların, dünyanın yaratılmasından önceki bir safhayı ima ettiği düşünülebilir.

Clement'in, Philocu çizgideki birinci görüşe daha yakın durduğuna dair bir takım kanıtlar bulunmaktadır. Ona göre Logos, hakikat veya doğrudur ve Platon, buna 'idea' deyip ideayı da 'Tanrının konsepti/fikri' olarak tanımlamıştır. O halde Logos, yaratılışın nedeni olup kendi kendini de ortaya çıkarmıştır. İşte bu Logos, bir benede büründüğünde, görünür hale gelmiştir.[350] Burada Logos, ilk olarak Tanrının aklındaki bir fikir/düşünce iken; ikinci aşamada Tanrının aklından ortaya çıkıp ayrı bir varlık haline gelir. Üçüncü aşama ise bedene bürünüp İsa suretinde görünür. İlk iki nokta Philo ile her ne kadar tezat teşkil etmese de üçüncü aşamanın söylenmesi için Hıristiyan filozofların gelmesi gerekiyordu. Ayrıca Clement, İsa'yı Babanın bir *gücü* olması hasebiyle, herşey üzerinde hükmü geçer[351] şeklinde tanımlar. Burada Logos olarak gördüğü İsa'yı Tanrının bir gücü biçiminde ifade etmesi önemli bir ayrıntıdır.

Mutlak Kudrete sahip tek bir Varlığın olduğunu belirten Clement, ayrıca herşeyin kendisi aracılığıyla yapıldığı ve ilk doğan/ortaya çıkan bir Logos'tan bahseder. Nitekim sonraki pasajlarda da yaratılmışların ilki olarak tanımladığı Bilgelik (Sophia) ile onu özdeşleştirir.[352] Bunlar da Philo'nun düşüncelerine çok yakın olup aynı kaygılarla ortaya konulmuş söylemler olsa gerektir. Tanrı suretinde yaratılma düşüncesi hususunda Clement, 'Tanrının sureti, Tanrının kelamı, Aklın (Nous) hakiki Oğludur. O, Tanrısal Kelam

349. Athenagoras, **A Plea for the Christians**, s. 133.
350. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 448.
351. Clement, **age.**, s. 525.
352. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 493.

olup ışığın arketipsel kaynağıdır. Logos'un sureti ise doğru insan ve insanda bulunan akıldır. İşte bunun için onun, suretten sonra ve Tanrının benzeyişinde yaratıldığı söylenmiştir'[353] der. Pasajda Logos, Tanrının sureti ve Nous'un Oğlu olarak tanımlanır. Buna göre Nous'un, Tanrı anlamında kullanıldığı anlaşılabilir. Nitekim başka bir metinde Clement, Nous'u ideaların ikametgahı biçiminde tasvir ettikten sonra Tanrı'nın, Nous olduğunu söyler.[354] Burada insanlardaki aklın, doğru insan, Logos'un sureti şeklinde isimlendirilmesi ve ardından insanın, Logos'un suretinde yaratıldığı konseptini tekrarlaması dikkat çekicidir. Yine Logos'u, Tanrının sureti, ışığın arketipsel ışığı ve Nous'u da ideaların ikametgahı olarak tanımlaması, Philo ile olan ilişkisini daha da derinleştirmektedir. Her ne kadar Tanrının, Nous olduğu söylemi, Platon'la ilişkili olsa da Clement'in bahsettiği şekliyle bunun kökeni, hem terimler, hem de kurgu açısından Philo'ya götürülebilir.[355]

Bilindiği üzere Philo'nun Logos'u bir kişi ile özdeşleştirip özdeşleştirmediği üzerinde tartışmalar vardır. Bu tartışmaların kendisi onun, en azından istenilen seviyede olmasa da Logos düşüncesini Yahudilik içinde kullandığını ve bu sistemin içine onu kattığını gösterir. Bunun kişileştirilmesi ise sonraki dönem kilise babalarının ellerine kalır. Nitekim Eski Ahit'i ve dolayısıyla Musa'yı kabul eden babalar, artık Musa'yı da kendi bağlamı içinde ele almayıp gelişen sistemin içine dahil edeceklerdir. Artık Clement için Musa, Tanrının sözcüsü[356] gibi kişileştirilmiş biri haline gelir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Tanrının yazıcısından Tanrının sözcüsüne geçiştir.

Hakiki erdeme, *physis* (tabiat), *mathesis* (öğretim) ve *askesis* (pratik) aracılığıyla gidilebilineceğini söyleyen Philo'ya, Clement de katılır. Zira ona göre 'İbrahim, İshak ve Yakup, tabiat-öğretim ve pratiği sembolize edip gnosisi temsil ederler[357]. Böylece kendi-

353. Clement, **Exhortation to the Heathen**, s. 199.
354. Clement, **Stromata or Miscellanies**, 4. kitap, 25. chapt., s. 438.
355. Krş.: Cher., 49 (Tanrı, görünemeyen idelerin görünemeyen ikametgahı); Leg. All., III, 29 (Tanrı, Kainatın aklı); Quis Her., 236 (Logos, bizim üstümüzdedir); Opl., 20 (Logos, ideaların yeridir).
356. Clement, Str., 4.130.3.
357. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 306, 363. Krş.: Abr., 52-54; Som., I, 167; Praem., 64-65; Mig., 127.

si için aslolanın yazılı yasalar olmadığını aksine tabiatın yazılmamış yasalarını yaşayan Patriarkları esas aldığını gösterir. Ayrıca Musa'nın hayatı, eğitimi ve kişiliği[358] ile ilgili bilgilerin çok çarpıcı bir şekilde benzer oluşu, onun Musa'yı Philocu çizgide algıladığının açık delilidir.

Clement'in *The Instructer* adlı eseri de onun Philo'dan ne denli alıntılar yaptığını göstermesi yönüyle önemlidir. Clement, kasten ve kazara işlenen günah arasında ayırım yapar ve en iyi durumun, hiç günaha düşmemek olduğunu, ancak bunun çok zor gerçekleştiğini belirtir. Ardından bilge kişilerin bir özelliği olan kasten günah işlemekten uzak durmayı, ikinci aşama olarak betimler. Üçüncü olarak da istemeden meydana gelen günahlardan kendini çekip kurtarmak gerektiğini ve bunun çok iyi eğitim almış kişilere has bir özellik olduğunu zikreder. En sonuncu aşamayı ise günahta ısrar etmemek şeklinde[359] ortaya koyar. Bu hususlarda Clement, Philo'nun kullandığı dil ve alıntıladığı Kutsal yazılar noktasında onunla çok yakın bir ilişki içindedir. İshak'ın gülme, Rebeka'nın sebat anlamına geldiği yönündeki alegorik yorumu[360]; mutluluğun, erdemin pratiğe dönüştürülmesi şeklindeki tanımı[361]; duyu, akıl ve arzulardan meydana gelen nefsin, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Tanrıya benzemesinin gerekliliği ve yolları hakkındaki tutumunda[362], Philocu çizgiyi çok ya-

358. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 335-336. Krş.: Mos. I, 2, 5-12, 23, 60, 141, 146, 162-164. Bu pasajlarda ilgi çeken noktalardan biri Clement sadece Philo'ya ait metinlerden değil; aynı zamanda Helenistik Yahudi dediğimiz Eupolemous, Artapanus, Aristobulus gibi kişilerden de alıntı yaparak Musa'nın yaşamını ortaya koymaya çalışır. Philo, Musa için 'bazıları onu Yahudilerin yasa koyucusu; bazıları da kutsal yasaların yorumcusu olarak tanımlar' derken Musa'ya yaklaşıma dair bilgi verir. Ancak Clement, 'bazıları' şeklindeki bu ayrımı görmezden gelip doğrudan 'Musa, teolog, peygamber ve bazılarının dediği üzere kutsal yasaların yorumcusudur' diyerek görüş ayrılıklarını göz ardı edip onu 'kutsal yasaların *bir* yorumcusu' olarak ortaya koymayı yeğler. Musa'nın 'aslen Keldanili olduğu, çocukluğuna dair anlatımları, onun aritmetik, geometri, müzik, felsefe öğrendiği, onun peygamber, yasa koyucu, komutan, siyasetçi ve filozof olduğu' şeklindeki anlatımlarda hemen hemen aynı kelime ve cümlelerle Philocu çizgiyi takip ettiği çok rahatlıkla görülebilir.

359. Clement, **The Instructor**, s. 210. Krş: Agr., 175-178.

360. Clement, **age.**, s. 214. Krş: Plant., 169.

361. Clement, **age.**, s. 241. Krş: Det., 60.

362. Clement, **age.**, s. 271. Krş: Virt., 9.

kından takip eder. Ayrıca 'kötülük yapan kalabalığı izlemeyeceksin'[363] emrini, bilgelik çok az kimsede bulunurken kötülük, çoğunluğun hasletidir[364] diyerek açıklaması, Clement'in, Philo'nun kitaplarına ulaştığına dair diğer işaretlerdir. Bunlara ek olarak karışık renkli elbiseler giymek ve zihinleri bulanıklaştıracak komplike açıklamalarda bulunmak yerine, 'beyaz' ve basit konuşmanın daha yerinde olacağını nitelendiren Philo'ya, Clement[365], bir Hıristiyanın gündelik yaşamının nasıl olması gerektiği ile ilgili bölümde yer verir.

'Musa'nın ortaya koyduğu erdeme dair bilgiler, Grekler için temel esaslar olmuştur' diye başlayan Clement, Musa'nın cesaret, itidal, bilgelik, adalet, sebat, sabır, nezaket, oto kontrol gibi erdemlerin yanına, dindarlığı da eklediğini[366] zikreder. Philo, Tanrının hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını, fakat insanın tabii ihtiyaçları dolayısıyla maddeye ihtiyacından bahsettikten sonra iyi insanın, Tanrıya benzemesi için kanaatkar olmasının gerektiğine değinir. Bu bağlamda Clement de ölümlü ve ölümsüzlük tabiatı arasında bir sınırda duran erdemli kişiyi, müsriflikten daha çok az şeyle yetinmeye çalışan şahsiyet biçiminde tanımlar. Burada o, bir taraftan Philo'nun etik öğretisini aynen tekrarlarken, öte yandan benzenilmesi gereken varlık olarak 'Rab' yani kyrios kelimesini öne çıkartır.[367] Bir erkeğin kadın elbisesini neden giymemesi gerektiği[368], 'faizle kardeşine ödünç vermeyeceksin'[369] buyruğunda geçen kardeş kelimesinin sadece doğum ile sınırlı olan akrabalıkla ilgili olmayıp aynı ırk ve ülkü sahibi kişileri de kapsadığı[370] yönündeki yorumlarında birçok ortak hususlar bulunmaktadır. Gündelikçinin ücretinin hemen verilmesi[371], domuz ve yüzgeç ile pulu olmayan balıkların yenilme-

363. Çıkış, 23:2.
364. Clement, **The Instructor**, s. 278. Krş: Ebr., 26.
365. Clement, **age.**, s. 284. Krş: Plant., 110-111.
366. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 366.
367. Clement, **age.**, s. 366. Krş.: Virt., 9. Clement'in burada yaptığı küçük bir değişiklik de Philo'da geçen 'ruhun ölümsüzlüğü talebi' teriminin metne katılmayıp bunun yerine 'otokontrol ile denetim altında bulunma' gibi bir tema yerleştirmesidir. Böylece Gnostik eğilimlere açılan kapıyı kapamayı düşünmüş olabilir.
368. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 366. Krş.: Virt., 18.
369. Tesniye, 23:19.
370. Clement, **Stromata or Miscellanies**, s. 366. Krş.: Virt., 82.
371. Clement, **age.**, s. 366. Krş.: Virt., 88-89.

mesinin temel nedeninin, kişinin kendi kendini kontrol etmesine yönelik olduğu[372] gibi daha birçok ahlaki konuda,[373] Philo ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ayrıca Clement'in ahlakla ilgili yaptığı alıntılarda, kendi metnindeki aniden geçişler, Philo'nun arka planda olduğu görülmezse birbirinden ilgisiz durmaktadır.

Clement, *Stromata*'nın ikinci kitabında inanç, bilgi ve erdemin, *gnosis*i elde etmek isteyen insan için azık olduğundan bahseder. Bu kitapta erdeme yönelik olan söylemlerinde, Van den Hoek'in belirttiği üzere Philo'nun *On Virtues* adlı eserindeki metinlere, 'keskopyala'[374] tekniği uygulanmış gibidir. Clement, Marcion'un anti-Nomianist (bir yasaya bağlı olmama düşüncesi) bakış açısına karşı gelmek için yasa ile inancı birleştirmeye çalışır. Tanrının yasayı vermesi hasebiyle onun iyi olduğunu söylerken, yeni spiritüel kontekse girildiği bağlamıyla Philo'dan daha fazla alegorik yorum yapmak zorunda kalır.[375]

Philo, yaratılışın tarihi ile ilgilenirken theocentric (Tanrı merkezli) ve cosmocentric (kozmos merkezli) bir düşünce yapısına sahiptir. Clement ise daha çok kurtuluş tarihi ile alakadar olarak antropolojik bir yaklaşım sergiler. Philo Musa yasasını, içinde tüm erdemleri taşıyan bir tasavvur çerçevesinde işler. Her ne kadar Clement de Yasaya karşı olumlu bir bakış açısına sahipse de Mesih ile Yasanın tamamlandığı ve Musa yasasının ondan bir aşağı derecede olduğu düşüncesine sahiptir. Philo'da erdem, yasaya çok yakın bir anlamda ortaya konulurken; Clement, onu bilgeliğin ve bilginin bir derece altına yerleştirir. Nitekim Clement'e göre erdemli hareket, Mesih'i takip etmek olup bunun doruk noktası şehitliktir. Bu tür kavramlar, Philo'da bulunmaz.[376]

---

372. Clement, **age.**, s. 370. Krş.: Spec. Leg., IV, 101.
373. Clement'in **Stromata or Miscellanies**, adlı eserinin 18. bölümü, etik tartışmalar noktasında hemen hemen Philo ile aynı konsepte sahiptir. Belirtilen konuların dışında ayrıca 18. bölümdeki anlatımlar ile Philo'nun *On the Virtues* adlı eserinin 103, 106, 109, 110, 115, 116-117, 122-129, 131-140, 143-148, 156, 165-168; 19. bölüm ile *On the Virtues*'in 171, 183-184, 201, 205, 207, 216. pasajları karşılaştırılabilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Hoek, **Clement of Alexandria**, s. 69-100.
374. Hoek, **Clement of Alexandria**, s. 73.
375. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 140.
376. Runia, **age.**, s. 143.

Clement'in Philo'dan bazen tüm bir pasajı aynen aldığı bazen de kendi cümlelerinin içine ona ait bir takım sözcükleri yerleştirdiği görülmektedir. Ancak burda asıl söz konusu edilmesi gereken nokta, Clement'in önünde duran Helenistik kültürle uzlaşmaya çalışması esnasında harcadığı gayrettir. Zihninin bir tarafında sürekli duran bu konuyla uğraşırken kendinden önceki bir örneği yine kendince takip etmeyi yeğler. Nitekim aynı metni, birçok noktada Philo'nun bıraktığı yerden alıp başka vadilere sürüklemeyi yeğlemesi, hem meseleyle uğraşma hem de kendi alanını açma gayretinin bir sonucu olsa gerektir.

V- ORIGEN

Origen (185-253), Clement'in talebesi[377] ve İskenderiye ekolünün takipçisi olan kilise babalarından biridir. Clement'in aksine Hıristiyan bir ailede doğan Origen, buna rağmen Grek eğitimi alır. Origen, Piskopos Demetrius'la olan görüş ayrılıkları dolayısıyla hayatının son yirmi yirmi beş yılını Rabbi Hoshayah Rabbah tarafından kurulmuş Yahudi akademisinin merkezi Filistin Caesarea'sında geçirmek zorunda kalır ve muhtemelen burada Yahudi kültürü, eğitimi ve Philo'nun eserlerinden haberdar olur.[378] Ayrıca İskenderiye'de bulunduğu süre içinde kendisinde olan Philo'nun eserlerini Caesarea'ya götürmesi de çok muhtemeldir.[379]

Against Celsus (Contra Celsum) adlı meşhur eserinde Origen, ismen Philo'yu zikreder. Ona göre Celsus, Eski Ahit'teki anlatıların, masallardan daha kötü bir şekilde alegorik yorumlanarak bir hisse çıkartılmasını absürd bulmaktadır. Origen, bu eleştiriye karşılık, 'Celsus, herhalde Philo'nun veya Aristobulus'un eserlerini kastediyor olmalıdır. Fakat o, onların eserlerini okumamışa benziyor. Çünkü onlar, birçok noktada, kutsal yazıların anlamlarını yakalayabilmişlerdir'[380] der. Yine kutsal yazılarda göklerden bah-

---

377. Eusebius, **The History of the Church**, s. 246.
378. ED., *Origen; Oshaiah Rabbah*, **Encyclopaedia Judaica**, (ed. Cecil Ruth), XII, (Keter Publishing), Israel, (t.y.) s. 1467, 1495; Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 157-158.
379. David T. Runia, *Philo and Origen: A Preliminary Survey*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 117; Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, s. 15; Eric Osborn, **Clement of Alexandria**, Cambridge, 2005, s. 20.
380. Origen, **Against Celsus**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Edinburgh, 1994, s. 521.

sedilmesinin, aslında Platon'dan alınmış ve Greklerin 'gezegen' dedikleri konseptin kopya edilmesi şeklindeki Celsus'un eleştirisi karşısında Origen, Kutsal Yazılar'ın yedi gibi belirli bir sayıdan bahsetmediğini ve sadece gökler dediğini zikreder. Ardından bunun, Greklerin isimlendirdiği gibi gezegen anlamında olan tabaka veya daha gizemli bir şey olabileceğini söyler. Bu hususta Origen'e göre Platon, ruhların gezegenlere doğru yükselmesinden bahsederken kadim peygamberlerden biri olan Yakup'un gördüğü bir vizyonu haber vermektedir. O, bir merdivenden meleklerin aşağıya ve yukarıya doğru indiğini ve Tanrının bunun üstünde durduğunu haber verir.[381] Bunlara ek olarak da Platon'un bahsettiği ruhun yukarıya doğru çıkışının, ondan daha önce Musa tarafından konu edildiğini ve buna dair derin doktrinler ortaya koyduğunu ileri sürer. Bütün bu anlatılanların sonunda da Philo'nun, bahsi geçen merdiven hakkında hakikati sevenler için çok mahirce bir eser yazdığını[382] söylerek Philo'yu övmekte ve onun eserlerinden haberdar olduğunu göstermektedir. Origen'in burada bahsettiği Philo'ya ait kitap, *On Dreams*'dir. Bu iki pasajın dışında ismen Philo'dan 'entellektüeller arasında birçok konuda meşhur olan Philo'[383] şeklinde bahseden Origen, onun bilim çevrelerindeki algılanışına işaret eder.

'Tanrının oğulları, insan kızlarının güzelliğini görünce beğendikleriyle evlendiler'[384] hadisesinin yorumunda Origen, 'seleflerinden birinin' bunu alegorik bir tarzda yorumladığını ve burada insanın bedeninde yaşamayı arzulayan ruhların, 'insan kızları' şeklinde isimlendirildiğini söyler.[385] Seleflerden biri şeklinde bahsedilen kişi, Philo olmalıdır. Çünkü bu türden bir isimlendirmeyi Philo, giantlarla (dev veya Nefilim) ilgili eserinde verir.[386] 'Bizden önce bazılarının gösterdiği/öğrettiği gibi Yasa'nın literal ve alegorik olmak üzere iki boyutu

381. Tekvin, 28:12-13.
382. Origen, **Against Celsus**, s. 583.
383. Origen, **Commentary on Matthew**, 15.3, http://www.well.com/user/aquarius/origen-matthew.htm (27.11.2007).
384. Tekvin, 6:2.
385. Origen, **Against Celsus**, s. 567; Origen, **Commentary on the Gospel According to John Books 1-10**, (terc.: R. E. Heine), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXX, Washington DC., 1989, s. 227.
386. Gig., 6-18.

vardır'[387] diyen Origen, her ne kadar isim vermese de alegorik yorumunun arka planını Philo'nun kurduğu düzen üzerinde açıklayacağının ilk işaretlerini verir. Herod'un doğum gününü kutlaması ile ilgili uygalamayı eleştiren Origen, 'kendinden önceki bazı kişilerin', Tekvin'de Firavunun doğum günü kutlamasıyla ilgili dikkatleri çektiğini ve değersiz insanların, kendi doğumları ile ilgili şeyleri sevdikleri için bu günü festival olarak kutladıklarını ifade eder. Ardından kendisinin de yorumcuya katıldığını ve erdemli insanların doğum günlerini kutlandığına dair herhangi bir metnin Kutsal Yazılarda bulunmadığını ileri sürer.[388] Metinde 'bizden önceki bazı kişiler' diye ima edilen şahsiyetin Philo olması muhtemeldir. Çünkü buradaki yoruma, Philo'nun *On Drunkennes*[389] adlı eseri kaynaklık etmiş görünüyor. Origen'in bu ve buna benzer pasajlarda, 'seleflerimiz' şeklindeki sözcüğünden aslında kendisinin bir 'çizginin' devamı olduğu iması anlaşılabilir. Bunların dışında Origen, yaklaşık on yerde daha isim vermeden Philo'nun görüşlerini doğrudan aktarmaktadır.[390]

İbadet esnasında sesli bir takım yakarışlarda bulunmak yerine kalpten ona yönelmenin daha doğru olacağı şeklinde yorumlanabilecek 'Rab, Musa'ya niçin bana feryat ediyorsun?'[391] metnini Origen, Philo'ya benzer tutumla şöyle açıklar: 'İbadetlerde kullandığımız fiziksel ses, çok gürültülü ve aşırı olmamalıdır. Hatta en küçük bir haykırmaya dahi gerek yoktur, çünkü Tanrı bizi işitmektedir. Musa, duyulabilecek şekilde bağırmadığı halde O, Musa'ya 'niçin feryat ediyorsun?' demiştir. Fakat Musa, Tanrıya sadece Tanrının duyabileceği bir sesle haykırdı'.[392] 'Tanrının oğulları, insanın kızlarına

---

387. Origen, **Against Celsus**, s. 618-619. Nitekim Harnack'ın ifade ettiği üzere Origen'in, alegorik yorumlarının arkasında Philo etkin bir rol oynar. (Harnack, **Outlines of the History of Dogma**, s. 31, 157).
388. Origen, **Commentary on Matthew**, (terc.: J. Patrick), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995, s. 428-429.
389. Ebr., 208.
390. Origen'in, Philo hakkında yaklaşık 13 yerde 'bizim seleflerimizden biri' demesi, bir ayrıntı gibi görünse de onun teolojik düşüncelerinde Philo'nun etkisini göstermesi yönüyle önem arzeder. Runia, *Philo and Origen: A Preliminary Survey*, s. 120-121; Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s 161-163.
391. Çıkış, 14:15.
392. Origen, **Commentary on John**, (terc.: J. Patrick), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995, s. 359; Origen, **Against Celsus**, s. 582. Krş.: Krş.: Quis Her., 14; Post., 14.

geldiler' cümlesine binaen bazı ruhların, yeryüzüne inebileceğine dair yapılan yoruma katılan Origen, Philo'nun bu konuda yaptığı alegorik açıklamayı[393] bildiğini göstermektedir. Ayrıca 'karanlığı örtündü, kara bulutları kendine çardak yaptı'[394] gibi pasajlarda geçen 'karanlık' temasının, heterodoks gruplar tarafından Tanrıya yakışmayacak şekilde yorumlanmasına karşı çıkan Origen, karanlığın aynı zamanda 'iyi'[395] bir anlamının olduğunu ortaya koymaya gayret eder.

Philo, 'tüm insanlar, Tanrının sözünü gördüler' ve 'göklerden sizinle söyleştiğimi gördünüz'[396] cümlelerini yorumlarken Tanrının, işittiniz yerine gördünüz sözcüğünü kullanmayı yeğlediğini, çünkü Tanrının sesinin ölümlülerin aksine bir ışık gibi olduğunu belirtir. Bu sesin, bir ağız veya dil yardımı ile oluşmadığını, aksine bilgeliğin ışıklarının çok berrak bir şekilde ışıldadığını zikreder.[397] Matta İncili'nde 'işte göklerden bir ses dedi: Sevgili Oğlum budur, ondan razıyım'[398] şeklinde geçen metinde bu sesin kimin tarafından işitildiği üzerinde yorum yapan Origen, Tanrının sesinin, duyularla algılanan bir şey olmayıp ancak istenilen kişi tarafından duyulabileceğini söyler. Bundan dolayı bu sesin, herkes tarafından değil; Tanrının istediği kişilerce algılanabildiği yorumuna gider.[399] Eski Ahit'te geçen Babil Kulesi ile ilgili anlatım ve Grek mitolojisindeki 'Aloadae'[400] adındaki hikaye arasında ilişki olup ikincisinin, birincisini öncelediği yönündeki kanaate, Philo ve Origen aynı şekilde karşı çıkarlar. Origen'e göre Eski Ahit'teki anlatı, Homer'dekinden daha eski olup Musa, bunu Homer'den daha önce ve hatta henüz Grekler alfabeyi kullanmadan kaydetmiştir.[401]

---

393. Origen, **Commentary on John**, s. 371. Krş.: Gig., 12.
394. Mezmurlar, 18:11. Ayrıca Tanrı ve karanlık arasındaki ilişki için bkz.: Çıkış, 19:9, 16; 20:21.
395. Origen, **Commentary on John**, s. 339.
396. Çıkış, 20:20-22.
397. Mig., 47.
398. Matta, 3:17.
399. Origen, **Against Celsus**, s. 461; 602-603. Krş.: Mig., 47.
400. Grek mitolojisinde Otus and Ephialtes ismindeki ikiz dev kardeşler için kullanılır. Bunlar, Olimpus Dağı'ndaki Tanrılara saldırmak için dağları birbiri üzerine istif ederler.
401. Origen, **Against Celsus**, s. 505. Krş.: Confl., 4.

Eski Ahit'teki 'diri suların kaynağı olan Beni bıraktılar da kendilerine sarnıçlar, su tutmayan çatlak sarnıçlar kazdılar'[402] cümlesinde geçen 'kaynak-su tutmayan sarnıç' benzetmesi, Philo ve Origen için alegorik bir anlam ifade etmektedir. Ayrıca kaynak iki yazar için de derinlerde ve kolay ulaşılmadığı için gayret gerektiren bilginin sembolü[403]şeklinde bir anlam taşır. Kutsal Kitap'ta yer alan antropomorfik metinleri alegorik tarzda yorumlamayı yeğleyen Origen'in, bu tür tanımlamların Tanrı için uygun olmadığını ve bunların, babanın çocuğunu eğitirken uyguladığı tutuma benzediği yönündeki açıklaması ilgi çekicidir. Zira ona göre Tanrı burada insanların kapasitesine göre hitap etmektedir.[404] Aynı şekilde Tanrıya 'el, yüz, ayak, mekan, kızgınlık, pişmanlık, ekin ekmek, huzurundan kaçıp gidebilmek' gibi sıfatların yüklendiği metinlerin, literal alınamayacağını ve dikkatli bir okuyucunun buralardaki derin anlamı algılayabileceğini[405] söyleyerek sözcüklere nasıl yaklaşılması gerektiğine dair metodunu öne sürer. Kötü insanın hayatının, 'Shinar' yani diş gıcırdatan veya sarsıntı[406] içinde bir durum olduğu; güneş varolmadığı olmadığı halde mahlukatın yaratılması esnasında nasıl bir ve ikinci gün kavramlarının kullanıldığı ile Tanrının Eden'de bir bahçe diktiği[407] gibi yorumlarda Philo ile benzer alegorik yaklaşımlarının olduğu söylenebilir. Kutsal topraklar ve dolayısıyla Kudüs hakkında Eski Ahit metinlerinde geçen yerlerin, yeryüzündeki mekanlar olmayıp 'saf ve Tanrısal olan semavi Kudüs' olduğunu belirtir ve dünyadaki bu toprak parçasını ise belirtilen yerin bir 'gölgesi ve figürü' şeklinde yorumlar.[408]

Koşer olan ve olmayan hayvanların sayıldığı listede devenin, geviş getirmesine rağmen toynaklı olmaması dolayısıyla neden temiz addedilmediğini konu edinen iki yazar için de her ne kadar deve,

---

402. Yeremya, 2:13.
403. Origen, **Against Celsus**, s. 517. Krş.: Fug. 200; Som., I, 6.
404. Origen, **age.**, s. 529; Origen, **Homilies on Jeremiah, Homily on 1 Kings 28**, (terc.: J.C. Smith), (**The Fathers of the Church** içinde), XCVII, Washington DC., 1998, s. 222-224. Krş.: Quod Deus. 52; Som., I, 237.
405. Origen, **De Principiis**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Edinburgh, 1994, s. 365.
406. Origen, **Against Celsus**, s. 556. Krş.: Confl., 68.
407. Origen, **De Principiis**, s. 365-366.
408. Origen, **Against Celsus**, s. 622.

geviş getirmesi yani öğrendiği şeyi tekrar tekrar düşünüp zihninde tefekkür etmesi yönüyle 'temiz' sayılabilse de 'tek toynaklı' yani 'iyi ve kötü düşünce' arasında ayrım yapmaması sebebiyle habis sayılır.[409] Origen, bu nokta üzerinde dururken Yahudileri, ağızlarında Tanrının yasası olmakla beraber yaşamları ve yaptıklarının, bu söylemle uyumlu olmadığı açısından eleştirir ve buradan 'yeni bir ahde' kapı açan açıklamalar yapar.[410]

Kutsal yazıların literal ve alegorik yönünün bulunduğunu ve bundan dolayı metnin mecazi yorumunun daha hikmetli olduğunu söyleyen Origen, özellikle yorum çizgisi açısından Philo'ya çok şeyler borçludur. Tekvin'deki bir anlatıma göre Lavan'a ait olan sürüler 'işaretsiz', Yakup'a ait olanlar ise 'işaretlidir'[411]. Bu bağlamda Philo, işaretsiz olmanın, cahil ve eğitilmemiş bir ruh; işaretli olmanın ise eğitilmiş ve öğrenmeye istekli anlamına geldiğini açıklar. Origen de işaretli olmayı, Tanrının kelamı tarafından yönetilen değişik yaşam şekilleri veya farklı milletler biçiminde yorumlar.[412] Burada ilgi çekici noktalardan biri, Yakup ile Lavan arasında böyle bir ayrım yapmak ve böylece Yakup'un önderlik vasfının öne çıkartılmasıdır. Zira Origen'den önce Kilise Babalarından hiçbiri bu metne atıf yapmamıştır.[413]

Philo'nun 'Hacer-Sara' tipolojileri üzerinden Grek felsefesinin, bilgelik için bir hazırlık olduğu yorumunu, Origen, bir adım öteye taşıyıp felsefenin, Hıristiyanlığa hazırlığından[414] bahseder. Yakup'un isminin İsrail olarak değiştirilmesi, Origen'in de dikkatini çekmekte ve ona göre de İsrail, Tanrının vizyonu[415] olarak kabul görmektedir.

---

409. Origen, **age.**, s. 581-582. Krş.: Agr., 131-132.
410. Origen, **Homilies on Leviticus**, (terc.: G.W. Barkley), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXXIII, Washington DC., 1990, s. 148-150; krş.: Agr., 131-135.
411. Tekvin, 30:42.
412. Origen, **Against Celsus**, s. 517; krş.: Fug., 9.
413. Annewies Van Den Hoek, *Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship*, **SPhA**, XII, 2000, s. 49.
414. Origen, **A Letter from Origen to Gregory**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Edinburgh, 1994, s. 393; krş.: Congr., 79-80.
415. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, (terc.: R. E. Heine), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXI, Washington DC, 1981, s. 206-209; krş.: Ebr., 82.

Süleyman'ın, barışçıl[416] ve ayrıca Mesih'in benzeri gibi bir anlama gelmesi; elli[417] ve altı[418], dört ve on[419] rakamlarının sembolik anlamı; Kudüs'ün barışın vizyonunu[420]; Mısır'ın bedeni arzuları sembolize ettiği[421] gibi açıklamalarda iki yazar da birçok ortak hususa işaret eder. Firavun için yapılan ambarlardan Pitom'un aldatıcı konuşma veya ağız; Ramses'in güve tarafından yenilmiş ve On'un da güneş şehri[422] anlamına geldiği şeklindeki etimolojiye dayanan alegorik yorumlarda da çok yakın bağlantılar görülmektedir. Hatta İbrahim'in, eşi Sarah için 'kardeşim' demesini açıklamadan önce Origen şunları dile getirir: "Eğer bir kişi, bu cümleleri literal anlamak istiyorsa o, Hıristiyanlar yerine Yahudilerle bir araya gelmelidir. Fakat eğer Hıristiyan ve Pavlus'un takipçisi olmak istiyorsa Pavlus'un 'Yasa, manevidir' sözünü duyması gerekir"[423] diyerek yapılan alegorik yorumların, nasıl algılandığına dair önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu hususta ilgi çekici olan ise Philo'nun bu olayla ilgili yaptığı yorumun[424], Origen tarafından hiçbir beis görülmeden rahatça kullanılmasıdır.

Çıkış Kitabı'nda Firavun'un ebelere, erkek bebekleri öldürüp kız bebekleri sağ bırakmaları yönündeki[425] emri, iki yazarın da

---

416. Origen, **The Songs of Songs Commentary and Homilies**, (terc.: R.P.Lawson), (**Ancient Christian Writers** içinde), XXVI, (The Newman Press), Maryland, 1957, s. 51; krş.: Congr., 77. Philo her ne kadar 'barışçıl' diye tercüme etse de 'Mesih'in sureti' gibi bir tanımlama, sadece Origen'e aittir.
417. Origen, **The Songs of Songs Commentary and Homilies**, s. 72; krş.: Mut., 228.
418. Origen, **Commentary on the Gospel According to John Books 13-32**, (terc.: R. E. Heine), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXX, Washington DC., 1993, s. 292; krş.: Opl., 13.
419. Origen, **Homilies on Joshua**, (terc.: B. J. Bruce), (**The Fathers of the Church** içinde), CV, Washington DC., 2002, s. 44-45; krş.: Plant., 123.
420. Origen, **The Songs of Songs Commentary and Homilies**, s. 98; krş.: Somn., II, 250.
421. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 252 vd.; Post., 155.
422. Origen, **age.**, s. 236; krş.: Post., 54-59.
423. Origen, **age.**, s. 121.
424. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 122-123; Quaest. In Gn., IV, 60. Nitekim bu metni, Philo ve Origen 'eğer İbrahim, Sarah için eşim deseydi, erdem olan Sarah'nın sadece kendine ait olduğu anlamına gelirdi. Fakat İbrahim, Sarah için kardeşim diyerek, erdeme ulaşmak isteyen herkesin ona sahip olabileceği anlamını kastetmiştir' diyerek yorumlarlar.
425. Çıkış, 1:17 vd.

dikkatini çeker. Origen, bu metnin yorumuna başlamadan önce literal anlamını aktarır. Daha sonra bu açıklamaların, metne takılıp kalan ve Yasa'nın, manevi olup bu yönden anlaşılması gerektiğini düşünmeyenler için olduğunu söyler. Alegorik yorumu hakkında da buradaki 'ebelerin', 'erdem ve rasyonel bilgi'[426] anlamına geldiği hakkında uzunca bir tasvir yapar. Musa'nın, Firavun karşısında sözcü olma görevi karşısındaki tereddütünü açıklarken ona göre Musa, çok iyi eğitim almış ve beliğ konuşan biri olmasına rağmen Tanrının sesini ve konuşmasını duyduktan sonra kendisinikinin çok zayıf olduğu kanaati üzerine böyle davranmıştır.[427] Nitekim onun, metnin tarihselliğinden daha çok 'ruhi ve tarihsel olmayan' yönüyle ilgilenmesinin kaynağında Philo'yu gören araştırmacılar vardır. Hatta bu bağlamda Origen, sadece Eski Ahit'teki yaratılış hikayelerinde bulunan anlatımların tarihselliğini reddetmekle kalmayıp Philo'nun da bir ötesine giderek yakın geçmişteki (İsa'nın hayatıyla ilgili İncildeki anlatımlar dahil) kıssaları da tarihsel değil alegorik tarzda yorumlar.[428]

Baş hahamın kisvesi ile Tanrı sureti arasında bağlantı kurup bunu, Tanrının tapınağı şekline dönüştürme noktasında, Origen şöyle bir alıntıda bulunur: 'Bizden önce bazılarının dediği gibi Tapınak, tüm dünyayı sembolize eder, buraya gelen her bir birey de dünyanın suretine sahiptir. Neden herkes kendi içinde bir Tapınak oluşturamasın?.'[429] Burada 'bizden önce' diye bahsettiği kişinin Philo olmaması içten bile değildir. Çünkü baş haham, Tapınak, suret ve her insanın kendi içinde böyle bir tapınak oluşturması konsepti, Philo'nun metinlerinde çok açıktır. Nitekim *Homilies on Exodus* adlı kitabının devamında Origen, yine 'bizden önce bu konularda görüş bildirmiş bazı kişilerin söylediğine göre' deyip Tapınaktaki farklı renklerin, kozmosun dört elementi olan toprak, su, hava ve ateşi sembolize ettiğini belirtir ve Philo'da bulunmayan bir ayrıntıya

426. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 239-243; krş.: Quis Her., 128.
427. Origen, **age.**, s. 248; krş.: Mos., I, 83.
428. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 167-168; Michael A. Signer, *Searching the Scriptures: Jews, Christians, and the Book*, **Christianity in Jewish Terms**, (T.F.Kensky-D.Novak, P.Ochs.., ed.), Colorado, 2000, s. 93; James Scott, *Analysis of Rabbinical Judaism*, **The Old Testament Student**, 4.8, 1885, s. 350.
429. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 340-341; krş.: Mos. II, 135 vd.

girip bunların sadece kozmosu değil insanı da oluşturan[430] unsurlar olduğunu ekler. Sonrasında da bu renkleri, belirttiği unsurlara göre açıklar. Ayrıca baş hahamın, Tanrı-insan arasında aracı şeklinde potrelenmesi bir diğer ilgi çekici noktadır. Çünkü Origen, buradan İsa'nın, tüm insanlık için kurban olduğu temasına doğru kayarken baş hahamın, insanların günahını bağışlamak için bir buzağı kurban ettiği hususuna özellikle dikkat çeker.[431] Baş haham, Tapınağın en kutsal bölümüne girince dışarı çıkıncaya kadar 'Tapınakta hiçbir insan olmayacak'[432] metninde geçen 'hiçbir insan olmayacak' sözünü iki yazar, baş hahamı da içine alacak şekilde yorumlarlar. Buna göre baş haham buraya girdiğinde artık 'bir insan değil, Tanrısal bir akıl' haline dönüşür. Fakat insani işler yapmaya başladığında tekrar, gökten iner ve değişir. Buna rağmen o akıl, onun içindedir. Origen, buradan sonra bir adım daha atıp "bana göre bunun anlamı, her kim İsa'yı takip eder, onunla birlikte tapınağın içine girer ve göklerin zirvesine çıkarsa, 'artık o bir insan değil; Tanrının bir meleği haline gelir"[433] der.

Philo, İbrahim, İshak, Yakup gibi patriarkları yorumlarken genelde 'yerleşik olmak (katoikeo) ile geçici kalmak (paroikeo)' arasında ayrıma dikkatleri çeker. Bu ayrımdan yola çıkarak ruhun, geçici ikamet etmesi, bu dünyaya ait olmaması gibi temaları işler. Origen, Philo'nun İbrahim ile ilgili bu yorumunu şöyle devam ettirir: 'İbrahim, bedeni arzuların mekanı olan Mısır'da daimi ikamette bulunmamış iken Kenanlılar ve Ferisiler (!) bir yerde sabit kalmaları dolayısıyla kötülenmişlerdir'.[434] Origen'in, Ferisileri buraya dahil etmesi, yeni hareketin karşısındaki tutumları dolayısıyla olsa gerektir. Ayrıca 'hareket etmek' gibi bir nosyon da o dönemde, 'yeni bir ahdin' kabulü için bir ima olarak anlaşılabilir. 'İshak akşama doğru düşünmek üzere tarlaya gitti'[435] metnini

430. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 381; krş.: Mos., II, 88.
431. Origen, **Homilies on Leviticus**, s. 44-45; krş.: Spec. Leg., I, 116.
432. Levililer, 16:17.
433. Origen, **Homilies on Leviticus**, s. 200; krş.: Quis Her., 84.
434. Hoek, *Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship*, s. 62; krş.: Confl., 76-79; Quaest. In Gn., IV, 74. Origen'in bu metnine, Hoek'in makalesi aracılığıyla ulaşabildik. Philo ile Origen arasındaki ilişkilerin kurulması noktasında Hoek'in makalesinin bize çok yardımcı olduğunu ayrıca belirtmek isteriz.
435. Tekvin, 24:63.

yorumlarken Philo, düşünmenin ne demek olduğundan başlayıp bu düşünme esnasında Tanrı ile görüşmeye ve bir kişinin böyle düşünebilmesi için zihninin, bedeni arzulardan kurtulmuş olmasının gerektiğine getirir. Origen de aynı şekilde düşünmek için zihnin bedeni arzulardan kurtulmuş olmasına vurgu yaptıktan sonra 'metinde, görüşmenin kimle olduğu yazmamakla beraber insanlarla olmadığı açıktır. Bundan dolayı bu Tanrı ile de olabilir kendi kendine de olabilir' şeklinde açıklama yapar. Burada ilgi çekici hususlardan biri Origen'in, bu metni alıntılayan ilk Hıristiyan yazar olmasıdır.[436]

İlk dönem Hıristiyanlığının orijinalliği hakkında apolojik mahiyette yazı kaleme alanların başında sayılan Celsus, Origen'in yazılarından yapılan çıkarımlara göre Hıristiyanlığın hiç de orijinal olmayıp aslında Platon'un öğretilerinin basit ve hatta yanlış bir şekilde aktarımı olduğunu iddia eder. Buna karşılık veren Origen 'hayır, bu söylem doğru değildir, Platon'un hakikat anlayışı ile İsa'nınki arasında çok büyük fark vardır' demek yerine 'Platon'un, Eski ve Yeni Ahit yazarlarının, hakikatin elçileri' olduğunu ifade eder. Ona göre aradaki fark, Platon, bu hakikati açıklarken okur-yazar insanlara hitap edip daha üst bir dil kullanmakta iken Yeni Ahit yazarları bunu daha basit bir dille anlatıp daha çok insana ulaştırmışlardır.[437]

Tabiatın yasası kavramının, hem Grek felsefesi, hem de Philo ve Clement için önemli olduğunu önceki bölümlerde bahsetmiştik. Yazılı yasa ile tabiatın yasası arasında görülen ayrım, Origen'de de şu şekildedir:

> İki türlü yasa belirmektedir. Bunlar, kanun koyucusu Tanrı olan tabiatın yasaları ile şehirlerin yazılı yasalarıdır. Tanrının yasasına aykırı olmadığı sürece yabancıların adetlerini temsil ediyor bahanesiyle yazılı yasaları uygulamamak doğru değildir. Tanrının yasası olan tabiatın yasası, yazılı yasaya aykırı bir emirde bulunduğunda akıl her ne kadar yazılı yasaya veda etmemizi, Tabiatın yasa koyucusunu arzulamamazı, kendimizi Tanrının kanununa teslim etmemizi ve onun Kelamına uygun bir hayat seçmemizi

436. Hoek, *Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship*, s. 63.
437. Origen, **Against Celsus**, s. 573, 581.

> söylemese de bunu yap. Bunu yaparken birçok tehlikeyle, hatta ayıplanma ve ölüm ile karşılaşılabilir.[438]

Görüleceği üzere Origen için de Tanrının yasası, aynı zamanda tabiatın yasası anlamına gelmekte ve Tanrı, tabiata aykırı bir yasama yapmamaktadır. Tanrının gözle görülemez, her şeyi kapsadığı halde kapsanılamaz ve mükemmel yapısı gereği,[439] koyduğu yasalar da tabiat ile çelişmez. Nitekim her şeyin kendisi için yaratıldığı insan, Tanrının suretinde meydana getirilip rasyonel bir tabiata sahiptir.[440] Bunun ötesinde 'yasa her şeyin kralıdır' şeklindeki Celsus'un söylemine Origen şöyle cevap verir:

> Herşeyin kralı olan yasadan kastın nedir? Eğer bir takım şehirlerdeki yasayı kastediyorsan bu yanlıştır. Çünkü tüm insanlar, aynı yasayla yönetilmemektedir. Bunun için sen 'yasalar, insanların kralıdır' demeliydin... Biz Hıristiyanlar, tabiaten her şeyin kralı olan ve Tanrının yasası ile aynı olan bir yasayı biliyoruz ki yaşamımızı bu yasaya göre düzenlemeye gayret edip öteki türden yasalardan uzaklaşıyoruz.[441]

Origen için Musa yasası, tabiatın yasasına aykırı olmayıp zamanının en iyi kanunlarını içermektedir. Ayrıca Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında da herhangi bir tezat bulunmamaktadır. Arada tezat gibi görünen durumlar, Musa yasasının, muhataplarına hitap seviyelerine göre ortaya koyduğu gerçeklerdir. Bilge kişiler, bu metinlerin derinliğindeki anlamları görebilmektedir.[442] Bu bağlamda yaşayan yasa kavramının, Philo tarafından Patriarklar ve Musa için rahatlıkla kullanıldığını yukardaki bölümlerde belirtmiştik. Origen de Musa'yı, yaşayan yasa olarak nitelendirmektedir.[443]

Tanrının suretinde yaratılma ve 'ikili yaratılış' dediğimiz konseptin Philo için ne kadar önemli olduğunu ve ardından bu kavramın, değişik kilise babalarında nasıl algılandığını aktarmıştık.

---

438. Origen, **age.**, s. 560.
439. Origen, **Against Celsus**, s. 606.
440. Origen, **age.**, s. 532; 491.
441. Origen, **age.**, s. 561.
442. Origen, **age.**, s. 562.
443. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 246, 267; Origen, **Homilies on Joshua**, 145; krş.: Mos., I, 162.

Origen için de bu kavram, kristolojik açıklamalar yönünden önemli bir yere sahiptir. Philo'da olduğu gibi iki tür insanın bulunduğu, bunlardan birincisinin 'ide' olan ve kadın-erkek gibi bir ayrımın olmadığı üst model; ikincisinin ise bir taraftan topraktan öte yandan da ruha sahip olan daha alt düzeyde bir varlık olduğunu belirtir. Birinci varlığın, görünmez, cisimsiz, bozulmaz ve ölümsüz; ikinci varlığın ise beden ve ruhtan oluşan bir varlık olduğunu zikreder. Ardından 'eğer bir kişi, Tanrının suretinde olan bu varlığın, bedene sahip olduğunu iddia ederse, bu Tanrının da bedene sahip olduğu anlamına gelir' şeklinde yorum yapar. Hatta bu tür yorum yapanların, Tanrısal amacı anlamaktan uzak dünyevi insanlar olduğunu iddia eder. Tanrının sureti olarak yaratılan insana dair bu sınırları çizdikten sonra bu insanı, İsa ile eşleştirmesi ilgi çekicidir. Nitekim 'bundan dolayı insan, Tanrının sureti olan Kurtarıcımızın (İsa) suretinde yaratıldı'[444] diyerek görüşünü ortaya koyar.

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un konumunun aktarıldığı *De Principiis* adlı kitabın 28. bölümü Origen'in bu konudaki görüşlerini ortaya koyması yönüyle çok önemlidir.

> Tanrı Baba'yı, görünmez ve Oğul'dan ayrılmaz kabul ettiğimiz için Oğul da bazılarının zannettiği gibi Baba'dan 'prolation' (doğma) şeklinde meydana gelmemiştir. Eğer Oğul, Baba'dan 'prolation' olmuşsa [prolation terimi burada insanların ve hayvanların olağan meydana gelişleri anlamına delalet eder biçimde kullanılmıştır], o halde zorunlu olarak hem sudur edenin hem de sudur edilenin maddi bir varlık olması gerekir. Bazı heretiklerin farzettikleri üzere Tanrının özünün bir parçası Oğula dönüştü veya Oğulun, Baba tarafından varlığı olmayan birşeyden yani kendi (Tanrı) özünün ötesinde bir şeyden meydana getirildiğini söyleyemeyiz. Çünkü buna göre Tanrının olmadığı bir zaman diliminin varlığı ortaya çıkar. Tüm bu dünyevi kavramları bir yana bırakırsak bize göre Kelam ve Bilgelik, hiçbir maddi duyu olmaksızın görünmez ve maddi olmayan bir şekildeki algılamadan sonra iradenin fiile geçmesi gibi ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı ne 'Sevginin Oğlu', 'İradenin Oğlu' gibi isimlendirmeler ne de Yuhanna'nın 'Tanrı,

444. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 63-67; Origen, **Homilies on Jeremiah, Homily on 1 Kings 28**, s. 13-14; Origen, **De Principiis**, s. 247-248; krş.: Opl., 134; Origen, **Against Celsus**, s. 602.

> Işıktır' ve Pavlus'un 'Ebedi ışığın nuru' sözleri saçma olmaktadır. Işık, asla nursuz var olamayacağı gibi Oğul da Babasız var olamaz. Buna göre Oğul, 'cevherinin öz sureti'[445], Kelam ve Bilgelik diye isimlendirilmiştir. O halde nasıl, onun, Oğul olmadığı bir zaman diliminin bulunduğu dile getirilebilir?[446]

Bu pasaj bir taraftan Logos'un ortaya çıkışına dair bilgiyi içermekteyken öte yandan Origen'in, Clement döneminde bahsettiğimiz 'tekli logos' teorisine yani Logos'un Tanrıdan çıkışının ezeli olduğuna daha yakın durduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca metindeki cümlelerin, özenle seçildiği ve heretik olarak adlandırdığı gruplara karşı bir tutum olarak sergilendiği de dikkatlerden kaçmaz. Ancak yine de Celsus'a yazdığı reddiyenin bir bölümünde 'öz (substance)' kelimesinin öylesine bir kalemde geçilemeyeceğini; Tanrı, maddenin ötesinde olduğuna göre 'substance' olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini; 'ilk meydana gelen veya mahlukatın ilk-doğanının', 'özlerin özü, ideaların ideası, ilkelerin ilkesi' biçiminde adlandırılıp adlandırılamayacağının ve tüm bunların üstünde Baba Tanrı'nın bulunduğunun incelenmesi gereken bir mesele olduğuna işaret eder.[447] Bize göre Origen'in bıraktığı bu nokta, bir sonraki yüzyılda Arius ve Athanasius'un arasında geçen tartışmaların temel konusudur. Buna ilaveten Philo'nun kullandığı 'bir sanatkar, eserini yapmadan önce zihninde tasarlar' teması, Origen tarafından da ele alınmış ve dünyanın yaratılması, Tanrının bilgeliği veya Logos'u aracılığıyla meydana gelmiştir.[448] Nitekim bu pasajlarda Origen, bilgelik ve İsa arasında doğrudan bağ kurmakta bir beis görmez. Ayrıca Philo bazen bilgeliği, Grek düşüncesindeki adalet tanrıçası Dike'ye benzer şekilde ortaya koyarken bu düşüncesinde ısrarcı değildir. Çünkü o, Logos'u, bilgeliğin oğlu olarak da tanımlamaktadır. Hatta Logos ile bilgeliği benzer bir formda ifade ettiği de görülmektedir. Bu bağlamda Origen'in de Logos'u, bilgelik ile özdeş kıldığı anlatımlar[449] ilgi çekicidir.

---

445. İbraniler 1:3.
446. Origen, **De Principiis**, s. 376–377.
447. Origen, **Against Celsus**, s. 602–603.
448. Origen, **Commentary on the Gospel According to John Books 1-10**, s. 56-57; krş.: Opl., 17-18.
449. Origen, **De Principiis**, s. 245-246; krş.: Leg. All., I, 65; Fug., 109.

Tekvin'de geçen 'Rab Lea'nın sevilmediğini görünce çocuk sahibi olmasını istedi. Oysa Rahel kısırdı'[450] cümlesi, iki yazar için de önemlidir. bilindiği üzere Yakup, Lavan'ın yanındadır ve küçük kızı Rahel'le evlenmek için yedi yıl çalışır. Ancak zifaf gecesi Lavan, Rahel yerine Lea'yı, Yakub'un yanına götürür. Sabah olduğunda Yakub, Lea'yı görünce Lavan'a 'neden böyle yaptığını sorar' ve Lavan da 'büyük kız varken küçük verilmez' der ve eğer yedi yıl daha çalışırsa Rahel'i de vereceğini söyler. Philo, Yakub'un eşlerini ve çocuk doğurmalarını, ahlaki terimlerle alegorik bir şekilde yorumlar ve ona göre ruh, hamile kaldığında bedeni objeler kısırlaşır. *On the Preliminary Studies* adlı eserinde Sarah'nın kısırlığını aktarırken yine bu metne işaret eder ve Musa'ya dayandırdığı bir yorumla, Tanrının, onun bekaretine bir halal gelmeksizin rahmini açtığından bahseder. Origen de daha önce Hıristiyanlar arasında kullanılmamış olan[451] Kutsal Kitap'taki aynı metne işaret edip anlatılan olayı ruhun verimliliğine hamleder ve ardından ilginç bir şekilde 'manevi yasaya göre Tanrının ruhu, Tanrının Logos'unu taşıyacak annenin rahmini açar' diyerek konuyu Meryem'le ilintilendirir.[452] Philo'nun, Origen'den önce işaret ettiği 'bekaretin bozulmadan hamile kalma' konseptinin, Yahudilik sınırları içinde kalan bir kişi tarafından dillendirilmesi ve ayrıca Origen'in bu düşünceyi Meryem için kullanması bakımından bu nokta gerçekten dikkat çekicidir. Tabiki sonradan kilise babaları arasında 'Meryem, İsa'yı doğurduktan sonra ebedi olarak bakire mi kaldı yoksa İsa'dan sonra çocukları oldu mu?' şeklindeki tartışmanın köklerini de buralara götürmek mümkündür. Ayrıca Rebeka'nın, bakire olduğuna dair metinde, iki kere buna vurgu yapılmasını, Philo gibi Origen de 'Rebeka hem beden hem de ruh olarak bakireydi'[453] şeklinde açıklamayı yeğler. Yine güçlü kişilerin, 'katı yiyecekleri'; zayıf insanların sebze türü yiyecekleri ve bebeklerin ise sütü tercih etmelerinin gerektiği şeklindeki temayı Origen, 'rasyonel tabiatın hakiki yiyeceği, Tanrının Kelamıdır' diyerek alegorik yorumlama-

450. Tekvin, 29:31.
451. Hoek, *Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship*, s. 64.
452. Origen, **Commentariorum in Genesim**, (**Patrologia Graecae Tomus** içinde), XII, 1862, s. 124C.; krş.: Quis Her., 51; Congr., 7, Mut., 132, 255, Post., 135.
453. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 164; krş.: Quaest. In Gn., IV, 99.

ya başlar ve herkesin kapasitesine göre bu yiyecekten faydalanabildiğini ifade eder.[454]

Platon ile Philo'nun öğretilerindeki benzerliği bir şekilde manipüle ederek bu öğretilerin kökenini Yahudiliğe bağlamak isteyenlere karşı 'Eski Ahit yazıları, Platon'dan daha öncedir' şeklindeki argümanın kaynağı, Origen'in yazılarında bulunabilir. Çünkü o da –Aristobulus gibi- Platon'un, bazı hakikatleri Eski Ahit'ten aldığını iddia eder.[455] İbrahim'e gelen 'üç misafir ve İbrahim'in onlara yemek hazırlamada acele etmesi ile Lut'a giden 'meleklerin' alegorik bir şekilde açıklandığı pasajlar[456], oldukça birbirine yakındır. Yine Yeremya Kitabı'ndaki 'Ey anam! Herkesle çekişip davacı olayım diye doğurmuşsun beni'[457] metnini Origen, 'bizden önce bazılarının dediği gibi burada kastedilen anne, biyolojik değil; peygamberleri doğuran Tanrının bilgeliğinden başka birşey değildir'[458] diye yorumlayarak açıkca Philo'nun ismini vermese de bu yorumu cümle cümle aktarmaktadır.

Philo, Yahudilerin meziyetlerinden bahsederken onların şehirlerinde (politeuma), resim veya heykelin bulunmadığını, çünkü bunların, hakikatın tabiatına aykırı olup insanın ruhunu kandırdığını zikreder. Origen ise 'eğer Yahudilerin şehirleri (politeuma) baştan sona incelenirse onlar, cennetteki yaşamın gölgesi olacak bir hayat sürmektedirler. Onların şehirlerinde (politeuma), heykel ve resim gibi sanat eserlerini kullanmak yasaklanmıştır. Çünkü bu tür bir sanat, ahmakları cezbedebilir ve onların ruhlarını, Tanrıdan alıp yeryüzüne indirebilir'[459] demektedir. Ayrıca Yahudilik açısından önemli bir kavram olan 'yaşlı' (presbyter) kavramını açıklayan Origen, Philo'da olduğu gibi yaşlılığın uzun yaşamakla değil; bilgelikle bağlantılı olduğunu, İbrahim'in ve Musa'nın bu açıdan 'yaşlı' sayılabi-

---

454. Rowan A. Greer (terc.), **Origen: An Exortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works**, New York, 1979, s. 245-247.
455. Origen, **Against Celsus**, s. 582.
456. Origen, **Homilies on Genesis and Exodus**, s. 103-106; krş.: Sac., 60; Mig., 165; Quaest. In Gn., IV, 30.
457. Yeremya, 15:10.
458. Origen, **Homilies on Jeremiah, Homily on 1 Kings 28**, XCVII, s. 140; krş.: Confl., 44, 49.
459. Origen, **Against Celsus**, s. 510; krş.: Gig., 59.

leceğini yine aynı Kutsal Yazılardaki pasajlara dayandırarak açıklar. Ardından İsa'nın da bu bağlamda 'yaşlı' sayıldığını iddia eder.[460]

Gökteki cisimlerin bir akla veya ruha sahip oluşlarıyla ilgili tartışmada Philo, 'bunların aklının olup olmadığı, hareketlerinin ihtiyari mi yoksa icbari mi olduğu noktasında tam bilgimiz yoktur ve bunlar bizim bilgimizin üstünde olup varsayım ve zan üzerine dayanmaktadır'[461] diyerek konuyu ortaya koyar. Origen'in de Güneş, Ay ve yıldızlar göz önüne alındığında bunların canlı olup olmadıkları ile ilgili kat'i bir bilginin olmadığını ifade eder.[462]

Origen'le beraber sistemli hale gelen Hıristiyan alegorik metodunun (*İskenderiye Okulu*) karşısında, istisnai bir takım durumlar dışında metne dair hiçbir mecazi yorumu kabul etmeyip literal ve olaylara dayalı açıklamaları öne çıkartan *Antakya Okulu* bulunur. Antakyalı Lucian'ın, İskenderiye Okuluna karşı kurduğu bu çizginin en önemli temsilcileri arasında Mopseuestia'lı Theodore (350-428) vardır. Bir süre sonra Nesturilik tartışmalarında kullanıldığı için Theodore'un eserlerinin çok azı günümüze ulaşmıştır. Alegorik yorum metoduna karşı yazdığı metinlerden birinde Theodore, "alegorik metod, pagan orijinlidir ve Grekler bunu mitolojik anlatımlarındaki problemleri çözümlemek için icat etmişlerdir. Aynı şekilde Hıristiyan alegoristler de Kutsal Yazılardaki 'hakiki gerçekleri' örtbas etmişlerdir. Eğer Pavlus'un yaptığı gibi bir kişi alegoriye müracaat edecekse bu literal anlamı örtmek için değil, okuyucuya fayda verecek bir şey eklemek için olmalıdır" der.[463]

Theodore'a göre Origen, metnin kendi hükümlerini göz ardı edip adeta hayali yorumlar yapar. O bu metodu, Yahudi Philo'dan; seküler eğitim almış Philo da alegorik yorum metodunu pagan/gentileden öğrenmiştir. Bu metoda binaen Kutsal Yazıları savunacağını düşünmüş, fakat aslında o, bunları pagan mitleri gibi uydurma hikayeler haline getirmiştir. Kutsal kitabın yorumuna böyle bir metodu uygulamak, boş bir gururdur.[464] Görüldüğü üzere Origen,

---

460. Origen, **Homilies on Joshua**, s. 151-152; krş.: Sob., 16-18.
461. Som., I, 22-23.
462. Origen, **De Principiis**, s. 262-263.
463. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 266.
464. Runia, **age.**, s. 268.

Philo üzerinden; o da pagan Greklerden aldığı metodu Kutsal Kitaba uygulamaları yönünden eleştirilmektedir. Theodore'nin yaptığı bu yorum, Origen'in kaynağının belirlenmesi, Antakya ekolünün bu geleneğe bakışını ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca Origen'in günümüze kadar ulaşmamış *Commentary on Genesis* adlı eserinin, Philo'cu düşünce tarzının diğer babalara geçişinde önemli bir rol oynadığı ileri sürülür.[465]

Origen üzerinde Philo'nun en temel etkilerinden biri, Philo, ona Platoncu görüşlerini nasıl Kutsal Kitapta bulabileceğinin yolunu göstermiştir. Ayrıca Philo'da olduğu gibi Origen için de kutsal yazıları anlama, Logos ile birleşmenin bir aracısıdır. Bu bağlamda ikisi için de kutsal metinler, sadece akademik bir anlayış için değil, dini bir tecrübeye ulaşma anlamında çok merkezidir.[466] Ayrıca alegorik metodun, tarihsel olayları da içine katacak şekilde uygulanması hususunda Origen, Philo gibi bir kişiliğe çok şey borçludur.

VI- ATHANASIUS VE ARIUS

III. yüzyıl bir anlamda ortodoks-heretik ayrışmalarının gün yüzüne çıkmaya başladığı bir zaman dilimidir. Bu dönemin kalburüstü iki şahsiyeti, farklı yönlere yaptıkları vurgu ile öne çıkar. Bunlardan birincisi Arius (270-336), diğeri ise Athanasius'tur (295-373). Her ne kadar Arius ile ilgili kendi metinlerine ulaşma imkanı yoksa da muhaliflerinin öğretilerinden Arius'un fikirleri çıkartılabilir. Ona göre Tanrı ile oğul birbirinden farklıdır. Tanımlanamaz olan Tanrı, Baba olarak algılanmadan önce 'yalnızdı'. Oğul, Tanrının yarattığı bir varlık olup O'nunla öz olarak aynı olmayıp benzerdir (homoousios değil homoiousios)[467]. Bundan dolayı Tanrı, oğul için de tanımlana-

---

465. Runia, *Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought*, s. 10.
466. Runia, *Philo and Origen: A Preliminary Survey*, s. 124-125.
467. Grekçe 'homoousios' (bir özden) kelimesini, Hermetik kültüre ait yazılardan olan *Poimandres* ve Mısır pagan kültüründe bulmak mümkündür. Bu kültürlerdeki anlamı temel olarak, Akıl-Baba ve Logos-Oğul, iki ayrı varlık olsalar da aynı tanrısal tabiata sahiptirler. Nitekim bu terim, İznik Konsili'nde kabul edilmiş ve bunun üzerine Aryusçu görüş (homoiousios/benzer özden) reddedilmiştir. Ayrıca Eusebius, homoousious sözcüğünün 'tüm herkesten önce en dindar imparator olan Constantine' tarafından kabul edildiğini, onun, 'en ortodoks yol olarak bunu gördüğünü', herkesin bunu kabul etmesi gerektiğini söyleyip konsil kararlarına eklenmesini istediğini ifade etmiştir (Eusebius, *Letter on the Coun-*

maz ve bilinemez bir varlıktır. Bilgelik ve Logos olan Oğul, Tanrının bilgeliği ve Logosundan yaratılmıştır. Buna göre Oğul da yaratılmış bir varlık olduğu için 'değişken' bir tabiata sahiptir.

Arius'un 'Tanrının bilinemezliği' yönündeki vurgusunun kaynağında Philo'yu görenler, Philo'yu Aryusçuluğun gerçek babası şeklinde tanımlarlar. Çünkü Tanrı bilinemezse, bir 'aracı' gereklidir. Bu bağlamda aracı, Tanrıdan bir 'alt' derecede olur. Burada Philo'nun 'ikili yaratılış' denilen kavramıyla karşılaşılır. Buna göre varlık öncesi var olan (pre-existent) Logos, hem Tanrı ile beraber ve onun özünde olan; hem de Tanrının özünden farklı yaratılmış bir varlıktır. Bu bağlamda Arius, Tanrının mutlak birliğini savunmak için Logos ile Tanrıyı ayırır ve Tanrının, Logos öncesi Baba olmayan bir pozisyonunun olduğunu savunur. Buna karşın Logos'un Tanrıdan çıkışının ezeliliğini ve onunla aynı tabiata sahip olduğunu, Athanasius ve taraftarları takip eder. İkinci duruşu sergileyenler, Mesih'i, Tanrının bir gücü ve Onun isimlerinden biri olacak şekilde Üst Logos ile ilişkilendirirler. Aslında bu tartışmanın kökeninde Philocu çizginin izlemiş olduğu düşünce yapısının iki yüzünü görmek mümkündür. Birincisi Tanrı-insan arasındaki ilişkiye aracı olarak 'yaratılmış' bir Logosu öne sürerken; ikincisi Tanrı ile Logos arasındaki özdeşliğe ve ezeliliğe vurgu yapmaktadır. Arius ile Philo arasındaki en temel fark ise Hıristiyanlığa yer açan Arius'un 'yaratılmış Logos'u, varlık öncesi olan Mesih ile özdeşleştirmesidir.[468] İskenderiye'de eğitim al-

cil of Nicaea, http://www.newadvent.org/fathers/2804.htm, 4. madde, 14 Mayıs 2009). Ancak bu kelimenin, İznik Konsili öncesinde ilk kez Gnostikler tarafından kullanıldığı üzerinde hemen hemen görüş birliği vardır. Her ne kadar Gnostikler tarafından kullanılmış olsa da İznik Konsili kararlarındaki gibi Baba ile Oğul arasındaki bir ilişkiyi nitelendirmeyip Tanrıdan sudur etme hususundaki görüşleri açıklamada önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Origen, homoousious'u Teslis doktrinini içinde kullanan ilk kişi sayılabilir. Bu açıklamalara göre Constantine, kendi pagan kültüründen aşina olduğu Hermetik *Poimandres* ve Mısır pagan literatüründe önemli yere sahip olan bu kavramı, Hıristiyanların teslis konusundaki tartışmalarını bir nebze olsun yatıştırmak için kullanmıştır. Terimin, Hıristiyanlık içinde kavramsal olarak oturması ise Athanasius ile beraber gerçekleşecektir. Kavramın Helenizmden Hıristiyanlığa seyri hakkında geniş bilgi için bkz.: Pier Franco Beatrice, *The Word Homoousious from Hellenism to Christianity*, **Church History**, 71.2, (Haziran), 2002, s. 243-272).

468. Morgan, **An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus**, s. 146-147; Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 190-191.

mış olan Athanasius, Süleymanın Meselleri'ndeki 'Rab yaratma işine başladığında ilk beni yarattı'[469] cümlesini şöyle yorumlar:

> Bu metin, Logosun 'özünün' yaratıldığı anlamına gelmez. Zira bir kralın oğlu, babası adına bir şehir inşa etmek isterdiğinde yapılan her işin üstüne, hem güvenliği hem de devamlılığı sağlamak için kendi ismini işler. Böylece bu işten dolayı hem babası hem de kendisi birlikte anılır. Ona 'bu işi nasıl tamamladınız?' diye sorulduğunda o, 'babamın isteği ve benim ismimin o eserde görülmesiyle güvenli bir şekilde tamamlandı' diye cevap verir. İşte bu, oğlun kendi özünün o işle yaratıldığı anlamına gelmez. Sadece isminin burada bir mühür gibi görülmesi manasını taşır.[470]

Yaratılmamış ve Tanrı ile öz bakımdan bir olan Logos düşüncesi hariç tutulursa, Philo'nun evrenin yaratılması hakkındaki mimar-tasarım ve bunu pratiğe geçirme örneği ile Athanasius'un, Logosun yapısını bu şekilde tasarlaması dikkat çekicidir. Tabiî ki burada artık mimar, Oğul olarak gösterilmektedir.

VII- PELUSIUM'LU ISIDORE

İskenderiye doğumlu olup yaklaşık 430'lu yıllarda ölen keşiş Pelusium'lu Isidore'un (365-430) eserleri tam olarak günümüze gelmiş değildir. Fragmanlar halinde ulaşmış olan 2000 civarındaki mektuplarında Philo'yu 4 kez ismen ve 14 defa da isim vermeden zikreden[471] Isidore, Hıristiyanlıktaki teslis düşüncesinin kökeni hakkında ilginç bilgiler vermektedir. O, Philo'nun 'Tanrı sureti' konseptinden Logosun çıkartılabileceği düşüncesini şöyle dile getirir:

> Hakikate, her ne kadar kendi düşünceleri ve önyargıları olsa da basiret sahibi insanların ruhlarını uyandırması dolayısıyla hayranım. Kutsal teslis tasavvuru, Eski Ahit'in içine de çok açık bir şekilde yerleşmiştir. Nitekim Philo, Yahudi olup bu noktada çok

---

469. Süleymanın Meselleri, 8:22.
470. Athanasius, **Against the Arians**, (terc.: Newman), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), IV, Edinburgh, 1991, s. 391.
471. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 205.

gayretli olmasına rağmen, geride bıraktığı eserlerinde kendi dini ile fikir ayrılığı içindedir. O, 'Tanrının suretinde insanı yarattım'[472] metnini yorumlarken, hakikatin zorlaması dolayısıyla Tanrısal Logos'un Tanrı olduğunu kabul etmiştir.[473]

Ayrıca Isidore'ye göre 'ortodoks' teslis düşüncesi, öz açısından bir olan üç şahsı içermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Hıristiyanlığın gerçekleştirmeye çalıştığı nosyonun, aslında bir çıkmaza verilmeye çalışılan cevap olduğudur. Nitekim sonraki heretik grupların bu konudaki görüşleri, bu mücadelenin yönünü belirlemede önemlidir. Tanrının, 'Baba, Oğul ve Ruh' şeklinde bir bölünmesinin olmadığını, fakat Tanrının, bazen Baba, bazen Oğul bazen de Ruh şeklinde tezahür ettiğini ifade eden Sabellius'un (III. yüzyıl), 'nasıl güneşin, 'yuvarlak, ısı ve ışık' şeklinde üç gücü var ise Tanrının durumu da böyledir' şeklindeki görüşü ilgi çekicidir. Modalizm[474] ismiyle de bilinen bu düşünceyle Arius ve Eunomius'un (IV. yüzyıl) savunduğu 'Tanrı her zaman vardı, fakat Logos, Tanrı tarafından sonradan yaratıldı' şeklindeki görüşün ortasını temsil eden 'klasik teslis' anlayışı, bu tür mücadelenin sonunda kendi alanını belirlemiş olmalıdır.

Isidore'nin, teslis düşüncesinin neden açıkca Kutsal Kitap'ta ortaya konulmadığı şeklindeki soruya verdiği cevap hayli ilginçtir:

> Teslis ile ilgili kanıt ve öğreti, bilge Philo'da olduğu gibi basiret ve anlayış sahibi insanlar için açık bir şekilde ortaya konmuştur. Eğer Kutsal Kitap'ta geçen kelimeler, gizemli bir şekilde yerleştirilmemiş olsaydı politeizme eğilimi olan Yahudilerin tekrar buraya dönmeleri ve anlatılanları üç ayrı kişi olarak algılamaları muhtemeldi. Bu varlıkların tabiatındaki hypostasiste de farklılık olduğunu zannedip düşüncesizce putperestliğe dalmasınlar diye böyle öğretilmiştir. Tanrısal birliğe inanmış olmaları dolayısıyla onlara, tabiat olarak birlikteliği ifade eden hypostasis doktrini-

472. Tekvin 9:6.
473. David T. Runia, *"Where, Tell Me, Is The Jew...?" Basil, Philo and Isidore of Pelusium*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 138; David T. Runia, *Philo of Alexandria in Five Letters of Isidore of Pelusium*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 159-164.
474. Modalizm, Tanrının, Baba, Oğul ve Ruh gibi üçlü bir ayrımının olmadığını, aksine bunun bir Tanrının, farklı yönlerden görünümü olduğunu savunurlar.

nin yavaşça öğretilmesi daha iyiydi... *Birden fazla tabiatın olduğu, Helenistik bir varsayım iken; tek bir kişinin veya hypostasisin bulunduğu savı ise Yahudi bir yaklaşımdır. Hypostasisleri Kutsal Teslis şeklinde genişletmek ve bunları bir varlığa daraltmak, tamamen doğru ve ortodoks doktrindir.*[475]

Philo'nun Tanrı konseptinin, Hıristiyanlığın ilk dönem oluşumunda ne kadar önemli olduğunu gösteren üstteki paragrafın dışında ayrıca Tanrısal Logos nosyonunun oluşmasına nasıl yardım ettiğini de aşağıdaki pasajlarda görmek mümkündür.

Philo, Tanrının yaratma ve rahmet gücünü ifade edip Teos (Tanrı) diye isimlendirilen gücü ile yönetici ve cezalandırıcı gücünü belirtip Kyrios (Rab) şeklinde adlandırılan güçlerinin olduğunu söylerken Pavlus'un 'ama ister Yahudi ister Yunanlı olsun Tanrıya çağrılmışlar için Mesih, Tanrı'nın gücü ve bilgeliğidir'[476] söylemine çok uzak değildir.

Başka bir metinde Philo, Musa'nın görmüş olduğu vizyonu anlatırken onun, çok dehşet verici bir görüntü ile karşılaştığını söyler. Ardından şöyle devam eder: Bu alevin ortasında son derece güzel bir formun bulunduğunu, bunun hiçbir görünür objeye benzemediğini, Tanrının suretine çok benzeyen bir şey olduğunu ve ateşten daha keskin bir ışığın sızdığını aktarır. Bir kişi, burada anlatılanın Var Olanın sureti olduğunu zannedebilir. Eğer herhangi bir kişi, bu suret ile ilgili daha kesin bir bilgi almak isityorsa Pavlus'un 'O (İsa), görünmeyen Tanrının görünümü, bütün yaradılışın ilk doğanıdır'[477] cümlesini dinlesin. Bunlardan anlaşılıyor ki Philo, Tanrı hakkında ortodoks görüşe çok yaklaşmıştır.[478]

Yasa koyucunun sadece literal anlamda öğretilerini serdettiğini iddia eden bir Yahudiye karşı yazdığı mektubunda Isidore, 'Yahudiler içinde İsa'dan sonraki dönemde yaşamış spekülatif düşüncenin ustası Philo ve büyük tarihçi Josephus, sizin bu iddianızı boşa çıkartır. Bunlardan Philo, tüm Eski Ahit'i alegorik yorum

475. Runia, *"Where, Tell Me, Is The Jew...?" Basil, Philo and Isidore of Pelusium*, s. 139.
476. I. Korintoslular, 1:24.
477. Koloseliler, 1:15.
478. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 206.

tarzı içine alırken; Josephus da yasa koyucunun bazı meselelerde literal; bazı noktalarda alegorik açıklamalarda bulunduğunu ifade etmiştir'[479] der. Bu bağlamda Philo ve Josephus, Isidore için ayrı bir önem arzetmektedir. Nitekim Isidore, insanda sadece kötü arzuların olmayıp bunun yanında merhamet, iyi niyet, insan sevgisi gibi iyi arzuların da olabileceği noktasında Demosthenes, Philo ve Josephus'un görüşlerini kanıt olarak sunmaktadır.[480] Ayrıca 'hierophant' Musa'nın, diğer tarihçiler gibi olmayıp dünyanın yaratılmasından o güne kadarki olayları ele aldığı yönündeki Philocu söylemin[481], Isidore tarafından onun ismi zikredilmeden hemen hemen aynı konsept içinde verildiğini görmek[482], Philo'nun onun için ne kadar önemli olduğunu gösteren bir diğer kanıttır.

Beşinci yüzyıla gelinmiş ve artık Hıristiyanlığın kimliğini belirleme ve kurumsallaşma bağlamında Yahudiliğin kötülendiği bir dönemde Isidore'yi 'Yahudi' Philo'yu savunmaya ve hatta ona istisnai bir eğilim göstermesine sebep olan şey nedir? Yukarıda alıntılanan pasajlar, onun Hıristiyanlık için basit bir kişilik olmadığını gösterir. Zira Philo'nun, 'Teslis' düşüncesini dahi Kutsal Kitaptaki imalardan çıkaran 'bilge' şahsiyet olarak sunulması, ona dair yorumların nereye geldiğini göstermektedir.

VIII- EUSEBIUS

İskenderiye geleneğinin coğrafi açıdan uzağında bulunan Filistin Caesarea'sı, Origen'in son yirmi yılını geçirdiği ve muhtemelen Philo'ya ait eserleri de taşıdığı yerlerden biridir. Bunun yanı sıra Eusebius (260-339) gibi Philo'nun eserlerinin buraya nasıl aktarıldığını ve bununla ilgili fragmanları aktaran bir kilise tarihçisini çıkarması açısından bizim için önemlidir. Caesarea, Filistin'deki diğer şehirlerin aksine özellikle Herod döneminde kozmopolitan bir şehir haline getirilmeye çalışılır ve MS. 70'den itibaren önemli bir merkez olur. Eusebius, Constantine'nin en azından Hıristiyanlığı legal hale getirmesi ile beraber oluşan 'yeni hareketin' galibiyetine

479. Runia, *Philo of Alexandria in Five Letters of Isidore of Pelusium*, s. 169-170.
480. Runia, *agm.*, s. 173-175.
481. Mos., II, 48.
482. Runia, *Philo of Alexandria in Five Letters of Isidore of Pelusium*, s. 176-177.

şahit olması ve artık bir *sistem* gereksinimini hissetmesi yönüyle de bir eşik noktasıdır.

Eusebius, 'İmparator Gaius'un zamanında Philo, sadece bizim geleneğimizdeki kişiler tarafından değil; profane eğitime yönelmiş kişilerce de bilinen biridir' diyerek onun konumunu belirler. Ardından onun İbrani doğumlu, İskenderiye'de çok değerli bir kişilik olduğunu, Kutsal Yazılar, felsefe ve başka milletlere ait değişik konulardaki üstün yerini açıklamaya dahi gerek duymadığını söyler. Bunlara ilave olarak da özellikle Platoncu ve Pisagorcu felsefeye eğilimli olduğunu[483] zikreder.

On the Contemplative Life'da Philo'nun betimlediği Therapeutae'yı, Markos tarafından Mısır'da kurulduğu söylenilen Hıristiyan keşişlere bağlayan Eusebius, ardından onun eserlerinin listesini verir.[484] İlk dönem İskenderiye Hıristiyan gruplarına dair böyle bir bilgi veren Eusebius sonraki bölümlerin birinde orada ayrıca kadim geleneğe bağlı kutsal öğrenimle ilgili bir okulun[485] varlığından bahsederek bu okul ile kilisenin birleşiminin İskenderiye Hıristiyanlığını belirleyen temel dinamikler olduğu sonucunu çıkarır. Nitekim Yahudi orijinli olan Philo'ya dair bu kadar bibliyografik bilginin yanında onun aktardıklarına verdiği önem, en azından Eusebius için Hıristiyanlığın ilk çıktığı zamandan sonraki yüzyıllara kadar bir değişikliğe uğramadığını ispat etmek için kullanılacak bir veri şeklinde algılanmış olabilir. Ayrıca Philo'nun Gaius, Pilate ve Flaccus döneminde Yahudilerin başından geçen meş'um olaylara dair anlatıları, Eusebius için Mesih'in kabul edilmemesi sonucu verilen bir ceza mahiyetinde düşünülmektedir.

İlk dönem kanonik eserlerin belirlenmesi açısından önemli olan Eusebius'un, Therapeutae adlı grubun İbranilere Mektuplar ve

---

483. Eusebius, **The Church History of Eusebius**, s. 107-108.
484. Eusebius, **The Church History of Eusebius**, s. 116-117.
485. Eusebius, **age.**, s. 224. Eusebius'un bu tür bir bağ kurmasının arkasında ne olduğu tam olarak net değildir. Çünkü İskenderiye Hıristiyanlığının kökeni hakkında ilk dönem kilise tarihlerinde oldukça yetersiz bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Eusebius'un kendisi de Therapeutae hakkında bilgi verdikten sonra İskenderiye'de imparator Trajan'a karşı meydana gelen Yahudi ayaklanmasında (MS. 115) Hıristiyanların ne yaptığı ve gnostik Basilides'in burada öğretisini yaydığı halde ona dair çok az bilgi vermesi gibi durumlar, İskenderiye Hıristiyanlığının doğuşu ve gelişimi hakkında oldukça kısırdır.

Pavlus'un birçok mektubunu tedkik ettiklerini[486] söylemesi zikre değerdir. Zira İbranilere Mektup ve Pavlus'un, Helenistik Yahudiliğe yakın bir duruşa sahip olması, en azından aralara serpilmiş cümlelerdeki Helenistik-Yahudilik-Hıristiyanlık çizgisine dair ipuçlarını içermektedir. Ayrıca Yahudi mistikleri olduğu kesin olan Therapeutae'nın, Eusebius'un yapmaya çalıştığı gibi sonraki dönem Hıristiyan keşişleriyle ilişkilendirilmesi, Hıristiyan mistisizminin kökenine dair bir bakış açısını da içermektedir.

Eusebius'un, Constantine'in Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olduğunu söyleyebilmesinde Philo'da gördüğü Musa ve Tanrısal krallık anlayışının etkili olduğu ifade edilebilir. Zira Philo, Musa'yı Helenistik-krallık düşüncesinde olduğu gibi Tanrının yeryüzündeki yönetici rolünün sureti olarak tanımlar. Eusebius da Constantine'e 'ikinci Musa' rolünü uygun görür. Burada aktarılanlara göre Constantine de Musa gibi kraliyet içinde yetişmiş, milletinin düşmanlarını ortadan kaldırmış, Tanrının insanlarını özgürleştirmiş, Milvian Köprüsü Savaşı'nda (312) Constantine'nin rakibi Maxentius köprüden düşüp suda boğularak Firavun gibi Kızıldeniz'de sulara garkolmuştur.[487] Eski Ahit düşünüldüğünde Eusebius'un Kral Davud yerine Musa'yı seçmesi ayrıca dikkat çekicidir.

Eusebius, tarihçiliği yanında ayrıca bir takım apolojik ve doktrinel eserler de verir. Bunlar içinde *Praeparatio Evangelica (The Preparation of the Gospel)* ve *Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)* adlı eserleri Philo'nun yazılarının fragmanlarını içermesi ve onun düşüncelerinin bu güne kadar gelmesinde önemli bir yere sahiptir. *Praeparatio Evangelica (The Preparation of the Gospel)*[488] birçok noktada Philo'nun söylemlerini cümle cümle aktarması yönüyle öne çıkar. Philo'dan birebir alıntıladığı pasajları sıralamak gerekirse şöyle bir tabloyla karşı karşıya geliriz:

---

486. Eusebius, **The Church History of Eusebius**, s. 118.
487. Eusebius, **The Life of Constantine**, (terc.: E. C. Richardson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), I, Edinburgh, 1991, s. 485, 493.
488. Eusebius'un **Praeparatio Evangelica (The Preparation of the Gospel)** eserine http://www.tertullian.org/fathers/index.htm adlı web sayfasından ulaşılmıştır. (12.12.2007)

Praeparatio Evangelica	*Konu*	*Philo'nun Eseri*
7. Kitap 13. Bölüm	İkinci Neden	Quaest In Gn. II, 62
Aynı Bölüm	Aynı konu	Agr. 51
Aynı Bölüm	Aynı konu	Plant. 8-10
7. Kitap 18. Bölüm	İnsanın Tabiatı	Plant. 18-20
7. Kitap 21. Bölüm	Maddenin Yaratılmadığı Meselesi Hakkında	Prov. I
8. Kitap 6. Bölüm	Yahudilerin Mısır'dan Kaçışı	Hyp.
8. Kitap 11. Bölüm	Kadim Yahudilerin Erdemli Hayatları	Hyp.
8. Kitap 12. Bölüm	Aynı konu	Quod. Omn. Prob. 75-91
8. Kitap 13. Bölüm	Tanrı ve Kosmozun Yaratılması	Opl. 7-12
8. Kitap 14. Bölüm	Takdiri İlahi Kosmozu Yönetir	Prov. II. 1 vd.
11. Kitap 15. Bölüm	İkinci Neden	Confl. 97, 146-147, 62-63
11. Kitap 24. Bölüm	Musa'nın İdealar Teorisi	Opl. 24-27, 29-31, 35-36
13. Kitap 18. Bölüm	Sema ve Semavi Varlıklar	Spec. Leg. I, 13-17, 20

Philo'ya ait *Hypothetica* adlı esere Eusebius'un alıntıları sayesinde ulaşmaktayız. Onun, Philo'yu, Yahudilik ve Yahudi teolojisi açısından bir kaynak olarak gördüğü aşikardır. Ayrıca ikinci Neden diye isimlendirilen ve Logos teolojisinin incelendiği bölümlerde Philo, Platon ile Hıristiyanlık arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Her şeyin arkhesi olarak Thales su, Anaximenes hava, Herakleitus ateş, Pisagor sayılar, Epikür ve Demokritus atomlar ve Empedokles de dört unsuru kabul etmelerine rağmen bir de İbranilerin bu konudaki görüşüne bakalım diyerek başladığı bölümde Eusebius, önce Kutsal Kitap'tan alıntılarla Kelam-Bilgelik şeklinde giderek 'kişileşmeye' başlayan metinlere atıflarda bulu-

nur. Ardından 'eğer birinci ve ikinci neden denilen şeyleri ben uyduruyorsam, İbrani ırkından olan ve atalarından doğru bilgi edinen Philo'dan buna dair öğretileri görelim'[489] diyerek konuyu ona getirir.

"Tanrı neden 'kendi suretimde insanı yarattım' demiyor da 'Tanrının suretinde insanı yarattım' şeklinde bir cümle kullanıyor? Çünkü hiçbir ölümlü en yüce ve tüm evrenin Babası olan Tanrının suretinde yaratılamaz. Ancak O'nun kelamı olan ikinci Tanrının suretinde yaratılabilir"[490] şeklindeki Philo'nun açıklamasını Logos teolojisi açısından çok merkezi gören Eusebius, ardından bu çizginin öncüllerinden olan Aristobulus'a geçerek onun, 'tüm ışıklar, Hikmetten gelmektedir ve Süleyman'ın dediği gibi Hikmet, gök ve yerden önce yaratılmıştır'[491] cümlelerini buraya ekler. Konunun İbranilerle ilgili bölümünü daha da sağlamlaştırmak için kitabının 18. bölümünde yine Philo'dan alıntılarda bulunur. Aristobulus, Philo ve Eusebius arasındaki bu bağ, bizim için Hıristiyanlıktaki Logos düşüncesinin orijini noktasında Helenistik Yahudilik-Hıristiyanlık çizgisinin daha net bir şekilde ilişkilendirilmesi için ayrıca önemlidir.

Logos düşüncesi ile ilgili yaptığı alıntıların dışında Eusebius için Philo, yaratılış doktrini noktasında da önemli bir konuma sahiptir. Nitekim idealar ve insanın, Tanrının suretinde yaratılması düşüncelerinde Philo'ya çok şey borçludur. Eusebius, dünyanın yaratıldığı yönündeki söylemlerini ortaya koyarken ona atıfta bulunur ve Philocu yaratılış teorisini kendisi için bir basamak olarak kullanır. Eusebius da bazı insanların, yaratıcı yerine yaratılana perestij göstermekle büyük bir hata ettiklerini belirtir. Ona göre bu gerçeği felsefenin zirvesine çıkmış, Tanrısal vahiyle öğretilmiş Musa, 'varlıklarda aktif ve pasif prensip' olmak üzere iki yönün bulunduğunu evrensel akıl olan aktif prensibin, saf-katışıksız ve mutlak güzelliğin de üstünde olduğunu; pasif prensibin ise kendiliğinden hareket

---

489. Eusebius, **Praeparatio Evangelica (The Preparation of the Gospel)**, 7.12, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm (13.12.2007).
490. Eusebius, **age.**, 7.13, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm (13.12.2007).
491. Eusebius, **age.**, 7.14, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm (13.12.2007).

kabiliyetine sahip olmadığını açıklayarak göstermiştir.[492] Varlıkları görülen ve görülemeyen şeklinde bir ayrıma tabi tuttuğu pasajlar da Philo'dan yapılan alıntılarla desteklenmiştir. Belirtilen temalara ilaveten Eusebius'un ilahi takdir ve düzen hakkındaki görüşlerinin temelini de Philo'dan yaptığı aktarımlarla karşıladığı bir sonraki bölümde, Tanrı-dünya ve insan ilişkisi arasındaki ilişki Philocu bakış açısıyla oldukça uyumludur. Philo'nun idealar, dünyanın yaratılması ve Tanrıya benzerlik ile ilgili görüşlerini aktardığı bölümün son cümlesinde Eusebius, 'Philo'nun bu düşünceleriyle Clement de aynı görüştedir'[493] diyerek bu çizginin köklerine dair ipucu vermektedir.

Eusebius belirtilen kitaplarının dışında ayrıca en azından günümüze ulaşan metinlerine dayanarak bir kez de *Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)* adlı eserinde Philo'yu zikreder. Burada vali Pilate'nin tapınağa dair yaptıklarını aktarırken ondan alıntı[494] yapması, Philo'nun tarihçiliğini kabul ettiğine dair işaret olarak algılanabilir.[495] Ayrıca Philo'nun bahsettiği Esseniler adlı Yahudi mistik grubun, Eusebius tarafından Hıristiyan keşişlerinin prototipi olarak görülmesi[496], bir süre sonra diğer kilise babaları tarafından da aynen devam ettirilir.

IX- KAPADOKYALI BABALAR

A- Basil

Üç Kapadokyalı kilise babasından birincisi olan Basil (330-379), hem İznik Konsili'ndeki tutumu hem de Hıristiyanlıktaki manastır hayatının şekillenmesi yönüyle önemli bir kişidir. Basil, Caesarea, İstanbul ve Atina'da eğitim alır ve yaklaşık 350'li yıllarda rüyasında hayatını boşa geçirdiğine dair bir işaret görmesiyle beraber Tanrı

---

492. Eusebius, **Praeparatio Evangelica (The Preparation of the Gospel)**, 8.13, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_08_book8.htm (15.12.2007).
493. Eusebius, **age.**, 11.24, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_11_book11.htm (15.12.2007).
494. Leg., 299.
495. Eusebius, **Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)**, 8.403, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_de_10_book8.htm (15.12.2007).
496. Eusebius, **Preparation for the Gospel**, VIII.11, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_08_book8.htm

bilgeliğinin peşine düşer. Mektubunda bildirdiğine göre kendisi gibi düşünüp Tanrıya adanmış kişilerin olup olmadığını ve onların durumlarından feyz almak için bir yolculuğa çıkar. Bu yolculuk esnasında İskenderiye, Mısır'ın diğer yerleri, Filistin, Suriye ve Mezopotamya'da manastır hayatı yaşayan birçok kişiyle karşılaşır.[497]

Basil, mektupları da dahil Philo'dan sadece Konya Piskoposu Amphilochius'a yazdığı mektubunda birkez ismen bahseder. 'Yahudi geleneği hakkında otorite sahibi olan Philo, *manna* terimini, yiyen kişinin damak tadına göre değişen bir yiyecek olarak tanımlar'[498] der. Basil, *manna*'nın Kitab-ı Mukaddes'te bu şekilde anlatılmadığını bilmesine rağmen Philo'ya doğrudan bir eleştiri getirmez.

Basil'in günümüze ulaşan eserlerinden biri olan *Hexaemeron* (Dünyanın 6 günde yaratılışı) kilise tarihi söz konusu olduğunda derli toplu ilk eser hüviyetindedir. Basil bunları öğrencilerine vaaz uslubuyla aktarır ve muhtemelen bu notlar sonucu eser karşımıza çıkar. Yahudi geleneğine ait *Hexaemeron* temasının, bu şekilde ele alınması yeni oluşmaya başlamış bir hareket için ilgi çekicidir. Her ne kadar doğrudan atıflarla kaynak belirtilmemişse de konunun işlenişi ve açıklanmasında Philo ile benzerlikler dikkati çekmektedir. Philo'da olduğu gibi Antakyalı Theophilus'un da konuya girerken bu olgunun anlatılmasının güçlüğüne dair yaptığı vurgunun devamını, Basil de 'her ne kadar bizim idrakimiz bunun derinliklerine nüfuz etmeye yeterli olmasa da'[499] diyerek gösterir.

Tekvin'de geçen 've akşam oldu ve sabah oldu, bir gün'[500] metnindeki ilk gün yerine bir gün'ün kullanılmasının, Tanrı-dünya ilişkisindeki 'ezelilik-ebedilik' üzerinden işletilmesi, iki yazar için de aynıdır.[501] Tanrı, yaratma işine devam ederken üçüncü gün, ot, sebze ve ağaç gibi bitkileri ve ardından dördüncü gün güneşi ve ayı yaratır. 'Neden her şeye hayat kaynağı olduğu söylenilen güneş

---

497. Basil, **Letters**, (terc.: B. Jackson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VIII, Edinburgh, 1999, s. 263.
498. Basil, **age.**, s. 232.
499. Basil, **The Hexaemeron**, (terc.: B. Jackson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VIII, Edinburgh, 1999, s. 52.
500. Tekvin, 1:5.
501. Krş.: Basil, **age.**, s. 64-65 ile Opl., 15, 35.

değil de bitkiler yaratılmıştır?' diye bir soruya Basil, 'Güneşe ibadet edenlerin yanlışlarını anlamaları için böyle denilmiştir'[502] derken, Philo'nun açıklamalarından yararlanmış olmalıdır. Bunların dışında yaratılışlarındaki ortaklık dolayısıyla balık ve kuşların birbirlerine benzer oldukları yönündeki yorumu, iki yazarda da görmek mümkündür.[503]

Dünyanın altı günde yaratılması konusunun, sofistik yönüne değindikten sonra Musa hakkında bilgi verir. Ona göre Musa, Firavunun kızı tarafından evlat edinilip kraliyet ve Mısır'ın bilgelerinden eğitim almasına rağmen saltanatın şatafatından kaçınır. Zevk içinde yaşamak yerine diğer vatandaşlar gibi mütevazi bir hayat sürer.[504] Bu açılardan Basil ile Philo'nun Musa tasviri[505] birçok yönde örtüşmektedir.

B- Nazienli Gregory

Çok yakın iki arkadaş olan Basil ve Gregory[506] (329-390), Kapadokya ve Atina'da eğitim almışlardır. Jerome'nin verdiği bilgiye göre Gregory, Origen'in ve Pamphilus'un meydana getirdiği kütüphaneyi restore eden Euzoius[507] ile Kapadokyalı aziz Thespesius'un öğrencisi olmuştur. Bu bağlamda Euzoius, Origen'in kütüphanesinde bulunan Philo'nun eserleri de dahil olmak üzere kütüphanenin restorasyonunu yapmakla bu eserlerin bir sonraki nesle aktarılması açısından önemli bir kişidir. Nazienli Gregory'nin, her ne kadar Philo'ya ismen atıfta bulunmasa da onun kitaplarını okuyup benzer düşünceler ortaya koyduğu belirtilir.[508]

Gregory'nin, Philo'nun eserlerinden haberdar olduğuna dair en önemli referanslardan biri, Kapadokya'dan ayrıldıktan sonra kendi başından geçen bir tecrübesini anlatırken kullandığı benzetmede bulunabilir. Gregory, bu tecrübesini şöyle aktarır: "Bir kişinin ifade ettiği üzere kaygılı/ endişeli bir kafa, kemikleri kemiren bir

502. Basil, **age.**, s. 76, 82. Krş.: Opl., 45.
503. Krş.: Opl., 64-66; Basil, **The Hexaemeron**, s. 96.
504. Basil, **age.**, s. 52.
505. Opl., 8 ve Mos., I, 18 vd.
506. Jerome, **Lives of Illustrious Men**, III, s. 382.
507. Jerome, **age.**, s. 382.
508. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 241-243.

güvedir".[509] Burada bir kişi diye bahsedilenin Philo olması galip görüştür. Çünkü böyle bir tanımlamayı Philo, Çıkış Kitabının 1:11. metnini yorumlarken ortaya koymuştur.

Musa'nın Sina Dağı'na çıkması ve koyu karanlık içine girmesi ile ilgili metni[510], kendisinin dağa çıkma tecrübesiyle ortaya koyan Gregory, dağa çıkmayı, Tanrıyı aramak; yukarı doğru çıkışı, maddi dünyadan uzaklaşmak olarak yorumlar. Ardından da kesif bir karanlığın içinde bulunmayı da Tanrının özünün anlaşılmasının ve tanımlanmasının güçlüğü şeklinde açıklaması, Philo'nun yaptığı yorumlamaya çok yakın durmaktadır.[511]

C- Nyssalı Gregory

Kapadokyalı babalar arasında düşünür ve teolog yönüyle diğerlerinin önüne geçmiş olan Nyssalı Gregory (338-395), kilise tarihindeki önemine binaen 'Babaların Babası'[512] gibi bir takım vasıflarla öne çıkartılır. Gregory, Aryusçu söylemi takip eden Eunomius'u[513] heybesini sağdan soldan topladığı şeylerle dolduran bir intihalci[514] şeklinde tanımladıktan sonra sonra Philo'nun da bu kişinin kaynaklarından biri olduğunu söyler. Fakat ona göre Eunomius, Philo'yu doğru bir şekilde anlayamamıştır. İşte bu durumu aktardığı *Against Eunomius*'un VII. kitabında Philo'yu ismen zikreder. Eserin IX. kitabında ise Eunomius'un, Philo'dan 'yaratmış olduğu her şeyden

---

509. Gregory of Nazianzus, **Concerning Himself and the Bishops**, (terc.: D.M. Meehan), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXV, Washington DC., 1987, s. 52.
510. Çıkış, 20:21 vd.
511. Gregory of Nazianzen, **The Second Theological Oration (Oration XXVIII)**, (terc. C.G.Browne-J.E.Swallow), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series),VII, Edinburgh, 1989, s. 288-290. Krş.: Post., 14 vd.; Mut., 7 vd.
512. Nyssalı Gregory, aristokrat ve Hıristiyan bir ailenin çocuğudur. Ayrıca kendisinin evli olduğuna dair deliller de bulunmaktadır. Philip Schaff-Henry Wace (ed.), **The Nicene and Post-Nicene Fathers**, (Second Series), V, Edinburgh, 1994, s.1; Anna M. Silvas, **Gregory of Nyssa: The Letters**, Boston, 2007, s. 15-18.
513. O, Yeni-Aryusçuluk denilen akıma bağlıdır ve 360'lı yıllarda Gemlik (Cyzicus) Piskoposluğunu yapar.
514. Gregory of Nyssa, **Against Eunomius**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994, s. 194.

üstün olan Tanrı, kendi gücünün (dynamis) üstünde hakimiyeti vardır' şeklindeki cümleyi kelimesi kelimesine *aşırdığını*[515] söylerken de onun ismini belirtir.

Asketik bir yaşam tarzı üzerine yazılmış *On the Contemplative Life* adlı Philo'nun eseri ile *On Virginity* isimli Gregory'nin eserindeki bazı temalar, hem konunun genel karakteri yönünden hem de bazı noktalarda vurgunun yönelimi bakımından benzer tutumlar sergiler. İsrailoğullarının, Kızıl Deniz'i geçmeleri ile Mısırlıların burada boğulmalarını anlatan kıssa, her iki yazar için de alegorik bir anlam taşır. Bu deniz, bir taraf için yıkım ve tam bir hezimet iken; diğerleri için bütünlük ve bir kademe atlama anlamına gelir. Denizi geçenlerin liderliğini Musa ve kadın peygamber Miriam yapar. Vaftize benzer bir yorum yapmaktansa deniz ile mistik bir arayış özdeşleştirilir.[516] Ayrıca iki yazarın, *mistik evlilik* diyebileceğimiz ve bekaretin önemli olduğu bir sistemden çok güçlü terminolojilerle bahsetmesi, bu tür bir hayata bakışlarını göstermesi yönüyle önemlidir. Philo, yaşlı olmalarına rağmen bilgeliği elde edip ölümsüz çocuklar elde etmeye çalışan kadın[517] mistikleri konu edinir. Gregory de bu temayı 'bedenden doğan beden, ruhtan doğan ruh olur' metnini öne koyup ölümsüz çocukların elde edilmesi, evlilik-bekaret ve mistik bir evlilik[518] çerçevesinde işler. Philo, tabiat hakkında derin düşüncelere dalan ve sadece ruhta yaşayıp göksel dünyanın vatandaşları olmakla beraber kendilerine Tanrı sevgisi verilmiş kişiler diye Therapeutae adlı grupu tanımlar. Gregory de tüm safiyetin Babası hakkında derin düşüncelere dalan ve elden geldiğince tüm güzelliğin kaynağı olandan, kendi karakterlerini güzelleştirmeye çalışan[519] bir gruptan sözeder. Mistik yaşama dair yapılan bu tanımlama ve örneklemeler, ideal bir hayat tarzının ortak anlatımı gibidir.

İnsanın neden en son yaratıldığı ile ilgili soruya ait cevabın bulunduğu *On the Making of Man* adlı eserinde Gregory, Philo'da oldu-

---

515. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 212.
516. Krş.: Vit. Cont., 83-88 ile Gregory of Nyssa, **On Virginity**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994, s. 350, 364-365.
517. Vit. Cont., 68, Cher., 4051.
518. Gregory of Nyssa, **On Virginity**, V, s. 359-360.
519. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 351.

ğu gibi bunun, insanın önemsizliğinden dolayı olmadığını aksine iyi bir ev sahibinin, misafir gelmeden önce tüm hazırlıkları yapma arzusu şeklinde yorumlanabileceğini belirtir.[520] Ayrıca *On the Infants Early Deaths*'de Gregory 'Tanrı insanı kendi suretinde yarattı metni hakkında seleflerimiz şunları yazmıştır: Tüm yaratma eylemi görülen ve görülmeyen şeklinde ikiye ayrılır. İnsan, tanrısal-ruhi yapısı itibarıyla göksel; bedeni tabiatı yönüyle de dünyaya aittir'.[521] Teolojik ve felsefi anlamda Gregory'nin Philo'nun açıklamalarıyla en çok benzeştiği noktalardan biri, ikili yaratılış denilen görüşüdür. Gregory, insanın mikrokozmos olduğu yönündeki düşünceye, insanı, Tanrı yerine dünyaya bağlanma gayesi güdüldüğü için karşı çıkar. Ona göre insanın özel statüsünün nedeni, onun herhangi bir dünyevi varlığa benzemesinden dolayı olmayıp Tanrının suretinde yaratılmasıdır.[522] İkili yaratılışın çıkartıldığı metin dikkatli okunduğunda 've Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, *onu* Tanrı suretinde yarattı; *onları* erkek ve dişi olarak yarattı'[523] denilmektedir. Gregory'ye göre burada 'onu' şeklindeki sözcük, idea şeklindeki insanı; 'onları' diye aktarılan zamir ise eril-dişil özelliklerin geçerli olduğu ve ideanın bir altı olan insanları kapsar.[524] İşte bu bir anlamda insanın hangi yönüyle semavi ve hangi yönüyle dünyevi olduğuna dair açıklamalara da kaynaklık eder. Bu yorumun kökeninde Philo'nun *On Creation* adlı eserinin 69-71 ve 134-135. metinleri çok rahat bir şekilde görülebilir. Metinlerdeki, ikili yaratılış, ide-göksel bir insan, bu insanın eril-dişil gibi bir özelliğinin olmaması, diğerleri için bunun prototipliği ve ardından bu modelden çıkanların eril-dişil gibi bir takım özelliklere bürünmesi ile insanın Tanrı-dünya arasındaki düalitesi ortak noktalardır. Ancak Philo'nun Tanrıya benzemek şeklindeki temasının, Gregory tarafından ide olan insana yani Mesih'e benzemeye dönüştürüldüğü görülür.

---

520. Krş.: Opl., 77-78 ile Gregory of Nyssa, **On the Making of Man**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994, s. 390.
521. Gregory of Nyssa, **On the Infants' Early Deaths**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994, s. 375. Krş: Opl., 146.
522. Gregory of Nyssa, **On the Making of Man**, s. 393-394.
523. Tekvin, 1:27.
524. Gregory of Nyssa, **On the Making of Man**, s. 392.

'Rabbin aklını/düşüncesini kim bilebildi?'[525] şeklinde Pavlus'un sorusunu kendisinin bir adım daha ileri götürdüğünü iddia eden Gregory 'kendi aklının özünü kim anlayabildi? Tanrının tabiatı hakkında düşünenlere kendi tabiatlarını anlayıp anlamadıklarını soralım' deyip Tanrının tabiatının bilinemeyeceğinden, bu yüzden suret'ten yaratma mefhumunun gerçekleştiğinden, arketipin aşkınlığı dolayısıyla suretin ancak kavranılabileceğinden ve sadece insanın zihninin yaratıcıya benzediğinden bahseder.[526] Nitekim İbrahim'in, Tanrıyı bulmak için kendi vatanını terketmek de dahil her türlü yolu denediğini ve sonunda O'na imanın, her türlü bilginin ötesinde olduğunu görmesini, Tanrının bilinemezliği noktasında delil olarak getirir.[527]

Gregory, Tanrı 'eğer, maddi dünya ile ilgili ise o halde hem maddi hem de maddi olmayan unsurlara nasıl sahip olabilir? Ancak Tanrı, maddi dünya ile ilgili değilse o halde maddi dünya nasıl meydana gelmiştir?'[528] şeklindeki sorularıyla Logos'a yer açarken, Philo'nun aşkın Tanrı konseptinin bir sonraki aşamasına işaret ediyor gibidir. Çünkü Gregory, Pelusium'lu Isidore'da olduğu gibi Hıristiyanlığın, teslis düşüncesinin ne Yahudilikteki tek bir varlığa dayandığını ne de Helenistik düşüncenin politeist yönelimine kaydığını ifade ederken şöyle der: Hıristiyanlık, Logos'u ve Kutsal Ruh'u kabul ederek Yahudi doğmasını; üç unsurun öz (ousia) açısından bir olduğunu belirterek de Grek politeizmini ortadan kaldırır. Ancak Yahudilikteki Tanrının birliği ve Greklerdeki bu varlıkların birbirinden ayrı olduğu görüşlerini mezceder... Yahudilerden bu görüşümüze karşı çıkanlar için Kutsal Yazılarda gizemli bir şekilde açıklanmış olan yaratılmış her şeyin kendi aracılığıyla meydana geldiği Tanrının Kelamı ve Ruhu'na dair cümleler bulunmaktadır.[529] Bu bağlamda Philo'nun Tanrı ve Logos konseptlerinin Hıristiyanlık açısından ne kadar önemli olduğu aşikardır.

---

525. Romalılar, 11:34.
526. Gregory of Nyssa, **On the Making of Man**, s. 396-397.
527. Gregory of Nyssa, **Against Eunomius**, V, s. 259-260. Krş.: Mig., 194-195.
528. Gregory of Nyssa, **On the Making of Man**, s. 413-414.
529. Gregory of Nyssa, **The Great Catechism**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994, s. 477-478.

Yeni-Aryusçuluk akımına bağlı Eunomius, Hıristiyanlığın teslis doktrinindeki Baba ve Oğul arasındaki ilişki noktasında 'Baba ile Oğul'un özlerinin birbirinden farklı olduğunu ve Oğul'un öz (ousia) olarak, Baba'dan daha alt bir seviyede bulunduğunu iddia eder.[530] Buna karşın Gregory ise Baba ve Oğul'un aynı özden geldiği şeklindeki İznik Konsili kararlarını savunur.[531] Gregory bu görüşünü temellendirmek için Tanrının sonsuzluğu temasına vurgu yaparak, 'sonsuz iyi olan Tanrıdan çıkan şeyin de onunla aynı özü paylaşıp sonsuz olması gerekir, çünkü Tanrının iyiliğinin sınırı yoktur' şeklinde bir mantık yürütür. Her ne kadar iki yazar da Tanrının basit (mürekkeb olmayan) ve değişmez olduğu noktasına vurgu yapsalar da ulaştıkları sonuç birbirinden farklıdır.[532] Bilindiği üzere Philo'nun Logos'un mahiyeti ile ilgili görüşlerinin, Aryusçuluk başta olmak üzere Kristolojiyle ilgili fikirlerin gelişmesinde önemli bir rolü vardır. Nitekim İskenderiyeli Clement ve Origen'in Logos görüşlerinin hangi bağlamda oluştuğu da bu noktada gözlerden uzak tutulmamalıdır. Tanrının sonsuzluğu düşüncesine vurgu yaparak Baba ve Oğul'un özlerinin birliği görüşünü savunması dolayısıyla Tanrının sonsuzluğu fikrinin, orijin olarak Gregory'ye aidiyetini iddia eden yazarlar vardır. Ancak eğer Philo'nun Tanrı konsepti hakkındaki düşünceleri takip edilirse Tanrının, mükemmel, hiçbir şekilde sınırlandırılamayan, yok olmayan[533] gibi sıfatlarla adlandırıldığı rahatlıkla görülebilir. Nitekim sonsuz bir varlık olan Tanrı ile sonlu bir dünyanın iletişimi için Philo'nun Tanrının güçleri şeklinde bir nosyona ihtiyaç duyduğunu yukarıdaki bölümlerde belirtmiştik. Bu noktada da Philo'nun Gregory'nin bu görüşüne öncülük ettiği rahatlıkla ifade edilebilir.[534]

The Life of Moses[535] adlı kitabında Musa'nın hayatını anlatan Gregory, bu bağlamda aynı başlığa sahip Philo'nun eserini görmüş ve

---

530. http://www.ccel.org/p/pearse/morefathers/eunomius_apology01.htm (VII. bölüm) (15.12.2008).
531. Gregory of Nyssa, **Against Eunomius**, V, s. 102-108.
532. Albert-Kees Geljon, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria,* **Vigiliae Christianae**, 59, 2005, s. 152-166.
533. Cher., 86; Opl., 12.
534. Geljon, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria,* s. 152, 177.
535. Gregory of Nyssa ile Philo'nun Musa ile ilgili eserlerinin karşılaştırılması noktasında Albert C. Geljon'un, **Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Mosis**, (Rhode Island, 2002) adlı kitabı önemli bir eserdir.

birçok noktada onunla aynı noktalara vurgu yapmış görünmektedir. Firavun'un, 'eğer ibrani çocuk erkekse, öldürün; kız ise sağlam bırakın'[536] şeklindeki emrini yorumlayan Gregory, erkekten kastın, erdem; kızdan kastın ise duyular olduğunu ve zalim bir hükümdar olan bedenin, her zaman duyuların galip gelmesini istediğini söyledikten sonra insanın, akıl yetilerini kullanarak bedeni yenebileceğini aktarır.[537] Bu bağlamda kadının, duyular olarak gösterilmesi; ebelerin, erdemi doğurtan kişi olarak sembolize edilmesi; kız-erkek çocuk arasındaki ayrımın hakiki anlamı gibi hususlar[538], Philo'nun daha önceden dikkatleri çektiği noktalardır. Philo için İbrahim, Hacer, Sara tipolojileri, önemli alegorik yorumların yapıldığı kişilerdir. Gregory, Firavun'un kızlarını anlatırken, onların hakikatte pagan eğitimini nitelendirdiğini ve bu yüzden *kısır* olduğunu söyler. Ardından da Musa'nın, çocukluğu esnasında hakiki annesinin 'sütünü' emdiğini belirtip "bizim de *kilisenin sütünü* emmeye devam etmemiz gerekir" der. Bu açıdan Hacer, Firavunun kızları ile Sara da hakiki annenin formunda eşleştirilmiştir.[539]

Musa'nın, Mısırlı ile İbraninin döğüştüğü sırada Mısırlıyı öldürmesi, iki yazar için de ilgi çekici yorumlara sahne olur. Buna göre Mısırlı, bedenî arzu ve hırsları temsil ederken; İbranili ruhu ve hakiki erdemi sembolize eder ve Musa, basit-bayağı olan bedeni arzuları, öldürmüştür.[540] Aynı zamanda Medyen'de kayın pederi olan Yitro'nun, övülmesi, hikmetli biri olduğu ve kısa zamanda Musa'nın özelliklerini algılaması[541], kuyunun başındaki çobanların, ruhun irrasyonel unsurları[542] olduğu yönündeki yorumları oldukça benzerdir. Philo, Musa'nın, dağda gördüğü yanan çalı'nın, mazlumları; alevin, zalimleri; ve alev olmasına rağmen çalının yanıp kül olmadığını da mazlumların, zalimlerin ateşiyle yok olup gitmeyeceklerine işaret olarak yorumlar. Çalının içinden duyulan sesin ise

---

536. Çıkış, 1:16.
537. Gregory of Nyssa, **The Life of Moses**, (terc.: A.J. Malherbe-E. Ferguson), New York, 1978, s. 55-56.
538. Cher., 42-52; Leg. All., III, 243.Quaest. In Ex., I, 8.
539. Gregory of Nyssa, **The Life of Moses**, s. 57; krş.: Leg. All., III, 244-245; Congr., 12, 14, 77.
540. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 34, 57-58; krş.: Leg. All., III, 37-38; Fug., 148.
541. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 57; krş.: Mos., I, 59.
542. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 59; krş.: Sac., 45.

görülür dünyada hiçbirşeye benzemeyen, Tanrı suretinde mükemmel bir form olduğunu söyler ve bunun Tanrı sureti ile beraber melek diye de çağrılabileceğini dile getirir. Hakikatin, aynı zamanda ışık anlamına geldiğini ve bu olayda, Musa'ya seslenenin, Tanrının kendisinin olmayıp ışık yani insan tabiatında aşağıya inen Tanrının oğlu[543] olduğunu ileri süren Gregory, Philo'nun bıraktığı yerin bir sonraki dönem için ne anlam ifade ettiğini göstermesi açısından ilgi çekici bir örnektir.

Philo, Firavun'un askerlerinin, İsrailoğullarına yaklaştığında Musa'nın, nous (aklı) ile Logos (kelam) arasında bir ayrım yapıp Logos'uyla insanları, teskin etmeye çalıştığı ve nous'uyla da Tanrıya sessiz bir yakarışta bulunduğu şeklindeki bir nous-Logos ayrımı ilgi çekicidir. Buna benzer bir algı Origen, Eusebius, Basil, Nazienli Gregory'de bulunmamakla beraber Nyssalı Gregory, 'Musa aynı anda iki şey yaptı: Kelamıyla insanları sakinleştirmeye ve umutlarını kaybetmemeye teşvik ederken; düşüncesiyle de bu insanları kurtarması için Tanrıya yakarmıştır'[544] diyerek Philocu çizgi ile olan bağına dair bir örnek daha verir. Ayrıca Çıkış Kitabı'nda dile getirilmediği halde Firavun'un ordusunun içinde okçular ve mancınıkçıların olduğu şeklindeki ayrıntı, iki yazarda da ortaktır.[545] Yine Firavun'un ordusunun sayısı ve yenilgisi ile ilgili tutumlarda, Philocu çizgi çok rahat görülebilmektedir.

Musa ve inananları Kızıldeniz'i geçtikten sonra Mara denilen bir yere gelirler. Burada su içmek istediklerinde, suyun acı olması hasebiyle Musa'ya müracaat ederler ve o da bir dal parçası alıp bunu suyun içine atınca su, tatlı hale gelir.[546] Philo, Mara'daki suyun acılığını, erdemli bir hayata yeni başlayan kişinin, bu yoldaki zorluklarına benzetir ve Tanrının yönlendirmesiyle bu acılığın, tatlıya dönüşeceğini söyler. Ardından olayı şöyle aktarır: 'Bedeni arzuları sembolize eden Mısır'dan çıktıktan sonra bunlardan arınmak için suyun acı olduğu Mara'ya uğradık. Çünkü hala gözlerimizde midemizde bedeni hazlar bulunmaktaydı ve bu bizim için çekiciydi. Bunlardan kendimizi arındırmak istediğimizde, bize karşı savaş açtılar ki bu

543. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 59-61; krş.: Mos., I, 66-67.
544. Gregory of Nyssa, **age.**, s. 37-38; krş.: Mos., I, 173.
545. Gregory of Nyssa, **The Life of Moses**, s. 83; krş.: Mos. I, 168.
546. Çıkış, 15:22-25.

gayret bize acı görünsün. Eğer kurtarıcı, ruhumuza tatlandırıcı bir parça '*odun*' atmazsa, buradan geri dönmek isteyenler olabilir'.[547] Metinde anlatılan su, Mısır ve erdemli bir hayata dair yolculuk ile ilgili noktalarda aynı yorumları yapan Gregory, "eğer kişi, *odunda* başlamış olan yeniden dirilişin gizemini elde ederse, erdemli hayat herşeyden daha tatlı hale gelir"[548] der. İşte bu noktada Gregory'nin ima ettiği *odun*, haç olmakta ve haç hadisesiyle beraber erdemli hayatın herşeyden daha tatlı hale geleceğini dile getirmektedir.

İsrailoğullarının, çölü geçtikten sonra kayadan su içmelerini tasvir ederken bu kayayı, 'bilgelik' ve 'Tanrının kelamı' olarak tanımlayan Philo, buradan mann'a geçer ve bunun da 'yaratılmışların en eskisi' olduğunu söyler.[549] Gregory ise buradaki kayayı, İsa ile eşleştirdikten sonra mann'in de 'Tanrının kelamı' olduğunu dile getirir.[550] Philo'nun düşüncelerinde bir takım değişiklikler yaparak bunların Hıristiyan teolojisine katılmasında önemli bir yeri olan Gregory'nin, bu tür alıntılarına binaen Philo'nun kitaplarını okuduğunu ve yorumlarında önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz.

X- LATİN BABALAR

Philo'nun eserlerinin Batı'ya yani Roma ve civarına ne zaman ve nasıl ulaştığı hakkında tam bir bilgi vermek güçtür. Philo'nun Roma'da elçilik için bulunduğu zamandan bahseden Eusebius'un onun velud bir yazar ve mütebahhir bir kişilik olduğu ve kitaplarının kütüphanelerde bulundurulduğu yönündeki söylemi[551] dikkat çekicidir. Eusebius, bu tür bir tanıtım yaparken Latin dünyasındaki kütüphaneleri mi işaret etmektedir yoksa genel bir kanaatten mi bahsetmektedir? Ayrıca onun tüm eserlerini mi yoksa sınırlı çalışmalarını mı kastetmektedir? Bu noktada Eusebius bize resmin tümünü göstermemektedir. Ancak yine de İmparator Gaius Caligula'ya (MS. 37-41) gönderilen heyete başkanlık eden Philo'nun eserlerini buraya kendisinin götürüp götürmediği bilinmiyor. Roma'da Yahudilerin

547. Post., 154-157; Mos., I, 185-186.
548. Gregory of Nyssa, **The Life of Moses**, s. 87.
549. Det., 115, 118; Leg. All., III, 175. Nitekim Pavlus'un da bu terimleri, İsa için kullandığını açıklamıştık.
550. Gregory of Nyssa, **The Life of Moses**, s. 87-89.
551. Eusebius, **The History of the Church**, s. 93-94.

olduğu bilinmekte ve ilk Hıristiyan toplulukların Roma'da belirdiği yüzyıllarda (MS. I. yüzyıl ortaları) temel dilin, Grekçe olduğuna dair bilgi bulunmaktadır. Her ne kadar ikinci yüzyılın ortasından sonra Latince bu üstünlüğü almışsa da üçüncü yüzyılın sonlarına kadar teolojik konuların hala Grekçe üzerinden yürütüldüğü söylenebilir.[552]

Tertullian: M.S. 160-170 yıllarında doğup 220'li yıllarda öldüğü varsayılan ve Kartaca'da hayatını geçiren Tertullian, her ne kadar hayatının son demlerinde Montanistlere katılmış olsa da Hıristiyan Latin literatürünün oluşmasında önemli bir kişiliktir. *Against Praxeas* adlı eserinde Philo'da olduğu gibi Tanrının neden 'benzeyişimizde insan yapalım' şeklinde çoğul bir sözcük kullandığını[553] konu edinen Tertullian, Yahudilerin 'Oğul' kavramına karşı çıktığına işaret eder. Her ne kadar Tertullian ile Philo arasında bir takım teolojik ve psikolojik temalarda ortak noktaların olduğu ifade edilse[554] de bu benzerlikler arasında organik bir bağ kurmak biraz mübhem kalmaktadır.

İkinci yüzyılda yaşamış diğer kilise babaları gibi Tertullian için de Musa yasası ve Hıristiyanların konumu önemlidir. O, 'neden Kainatın yaratıcısı, tüm dünyanın yöneticisi, insana şeklini veren, bütün milletlerin ruhuna tohum eken, Musa aracılığıyla tüm insanlara değil de sadece bir topluluğa yasa versin?' şeklinde bir soru dile getirir. Buna cevap olarak Tertullian, Musa yasası söz konusu olmadan önce Adem ve Havva'nın cennette bir yasalarının (yasak meyveden yememek) olduğunu ve bu yasanın aslında Musa'ya verilen yasanın özünü temsil ettiğini söyler. Nitekim Musa yasasındaki 'Rabbini tüm kalbinle seveceksin, komşunu seveceksin, öldürmeyeceksin...' şeklinde yankılanan emirlerin, aslında Adem ve Havva'ya verilen yasada mündemiç olduğunu şöyle açıklar:

> Eğer onlar, Tanrıyı tüm kalpleriyle sevmiş olsalardı, emirlerine karşı gelmezlerdi; eğer onlar komşularını (yani birbirlerini) sevmiş olsalardı yılanın dediklerine kanmazlardı... Dolayısıyla taş

552. Runia, **Philo in Early Christian Literature,** s. 275-276.
553. Tertullian, **Against Praxeas,** (terc.: Holmes), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), III, Edinburgh, 1993, s. 606-607.
554. Runia, **Philo in Early Christian Literature,** s. 279.

> tabletlere yazılmış olan Musa yasası verilmeden önce tabiaten anlaşılan 'tabiatın yazılmamış bir yasası' vardır ki bunu Patriarklar da kendiliğinden takip etmişlerdir... Nitekim bununla Nuh, doğruyu bulmadı mı? İbrahim bunun aracılığıyla Tanrının dostu diye anılmadı mı? Melkisedek Levililik gibi bir müessese kurulmadan önce en yüce Tanrının rahibi diye adlandırılmadı mı?... işte bunlardan anlıyoruz ki Tanrının yasası, Musa'dan öncedir ve ne ilk kez Horeb'de, Sina'da ve ne de çölde verilmiştir. Fakat çok kadim bir zamanda cennette ortaya konulmuştur.[555]

Yukardaki metin, Philocu çizginin de üstesinden gelmeye çalıştığı ve tabiatın yasası konseptinin Latin kilise babalarından Tertullian'daki yansımasını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim onun için de Musa yasası, Patriarkların da uyguladığı tabiatın yasasından daha 'alt' bir konuma sahiptir. Bu fikrin pratikteki göstergesi ise Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki sünnet meselesine bakışıyla daha net hale gelir. Tertullian artık konuyu sünnetin evrenselliği üzerinden işlemeyip Yahudilere verilmiş olan bir 'işaret' olarak devam ettirirken Adem, Nuh, Enok, hatta bir süreliğine de olsa 'İbrahim sünnetli değildi ve onlar değerlerini 'sünnetli' olmaktan değil; inançları dolayısıyla kazandılar'[556] sonucuna ulaşır.

A- Ambrose

Tertullian'dan sonra söz konusu edilebilinecek bir diğer Latin yazar, Ambrose'dir (339-397). Aryus ile İznik taraftarlarının tartışma içinde olduğu bir dönemde kendini Piskopos olarak bulan[557] Ambrose, makamının hakkını verebilmek için yoğun bir çalışma içine girer. Birçok yazara göre 'nasıl Philo, isim değiştirmiş Platon ise Ambrose de *Hıristiyan Philo*'dur.[558]

Ambrose'nin Philo'dan birçok konuyu atıfta bulunmadan tercüme ettiği belirtilir. Ambrose, Yunanca bilmekte olup Philo ve

555. Tertullian, **An Answer to the Jews**, (terc.: S. Thelwall), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), III, Massachusetts, 1994, s. 152-153.
556. Tertullian, **age.**, s. 153.
557. Philip Schaff-Henry Wace (ed.), **The Nicene and Post-Nicene Fathers**, (Second Series), X, Edinburgh, 1989. s. xv-xvii.
558. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 292.

Origen'in eserlerini oldukça iyi incelemiştir. Asli günah konseptini açıklarken Philo'da olduğu gibi yılan-hazzı, kadın şehveti ve erkek de duyuları aracılığıyla kandırılan aklı (nous) temsil etmektedir gibi bir alegorizme başvurur.[559] Ayrıca çoğu yerde, ondan birebir tercüme yapar. Hatta her ne kadar Ambrose sadece bir kez ismen Philo'ya değinse de yaklaşık 600 yerde onu referans göstermeden alıntı yapar. Nitekim bu açıdan kimi Ambrose'yi günümüz terminolojisiyle 'intihalci' diye de isimlendirebilmektedir.[560]

"Hiçbir ölümlü varlığın, aşkın Tanrının suretinde olmayıp ikinci Tanrı denilen bir modelin suretinde (Logos) yaratılmasından dolayı Tanrı, Tekvin'de 'Tanrının suretinde insanı yarattım' şeklinde hitap etti"[561] diyen Philo'yu Ambrose şöyle takip etmektedir: "Birçok insanın, 'Tanrının suretinde insanı yarattım' yerine 'kendi suretimde insanı yarattım' demeyen Tanrının cümlesi karşısında zihni karışmaktadır. Fakat bu cümleden Tanrının ve Oğlu'nun bulunduğu anlaşılmalıdır. Her ne kadar her şey Oğul aracılığıyla yaratılmış olsa da biz yine de her şeyi Tanrı yarattı deriz".[562] Görüleceği üzere buradaki en temel fark, Philo Logos'u herhangi bir şahsiyetle özdeşleştirmezken; Ambrose konuyu İsa'ya kadar götürür.

Ambrose, *Paradise* isimli bir kitabında ilk olarak cennetin ne demek olduğunu açıklamakla başlar ve bunun, içinde birçok ağacın bulunduğu, nehirlerin aktığı ve sayısız meyvenin bulunduğu huzur ve mutluluk dolu[563] bir yer olduğunu açıklar. Ardından 'birçok kişi, Şeytan'ın cennette olduğuna karşı durmaktadır. Bu kişiler, Kutsal Yazıları kendi hevalarına göre yorumluyorlar... Biz ise bu konuda bizden önce yorum getirmiş kişinin görüşlerine dayanarak günahın, hazzını memnun etmek istemesi dolayısıyla insan tarafından işlendiği kanaatini savunmaktayız'[564] deyip 'Adem'i akıl, Havva'yı da haz'

559. Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, s. 112.
560. Runia, *Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought*, s. 10.
561. Quaest. In Gn., II, 62.
562. David T. Runia, *A Note on Philo and Christian Heresy*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995, s. 152-153.
563. Ambrose, **Paradise**, (terc.: J.J. Savage), (**The Fathers of the Church** içinde), (Roy J. Deferrari (ed.), XXXXII, New York, 1961, s. 288-289. Tanımlamadaki ortak noktalar hakkında krş.: Quaest. In Gn., I, 6, 56; Opl., 153.
564. Ambrose, **age.**, s. 293-294.

şeklinde yorumlar. Ambrose'nin burada kendinden önceki diye bahsettiği kişi, Philo'dur. Çünkü Philo, Adem'i nous yani akıl; Havva'yı da haz[565] olarak yorumlayıp günah hadisesini bu bağlamda alegorik yorumlamaktadır. Ayrıca insanın yaratılmasından önce Tanrının, canavarları, suda ve havada yaşayan varlıkları yaratmasının bazıları tarafından anlaşılmadığını belirten Ambrose, bahsi geçen cennetten kastın insanın zihni olduğunu ileri sürer. Ona göre buradaki canavarlar ve varlıklar, insanın zihnine uçuşan hazlardır.[566] Cennetteki Pishon, Gihon, Dicle ve Fırat Nehirlerinin sırasıyla ihtiyat, ağırbaşlılık, cesaret ve adalet şeklinde isimlendirilebileceğine dair yorumunun, cümle cümle Philo'nun eserinde[567] takip etmek mümkündür.

Tanrı neden 'bahçedeki istediğin ağacın meyvesinden yiyebilirsin' şeklindeki emri, 'tekil'; fakat 'iyiyle kötüyü bilme ağacından yemeyin' metnini ise 'çoğul' olarak kullanmaktadır? Bu soru hem Philo'nun hem de Ambrose'nin ilgisini çeker. Bu bağlamda metnin, 'iyiliğin bir kaynaktan geldiği, ancak birden çok olunduğunda (akıl-duyu; Adem-Havva) bunun karışıklığa neden olabileceği ve insanların fikirlerinin her zaman aynı olmadığına işaret'[568] olarak yorumlanması dikkat çekicidir. Bu pasajın devamında ağacın meyvesinden yerseniz, 'kesinlikle ölürsünüz' şeklindeki hitabı Philo şöyle yorumlar: İki türlü yaşam vardır: Biri bedenî ve her daim bozulmayla karşı karşıyadır. Diğeri ise bedensiz ve daimi bir yaşamdır. Bu açıklamalarda Ambrose'nin dikkatini çeken husus, 'ölüyken yaşama' konseptidir. Böylece buradan İsa'nın öldüğü halde yaşamasını delillendirir.[569] Ayrıca Ambrose'nin, bu eserinde Philo'nun Kutsal Kitap'ın ilgili bölümlerini açıklarken sorduğu soruları birebir takip etmesi de onun eserlerinden haberdar olduğunu gösteren önemli bir durumdur.

Ambrose, bu tutumuna rağmen Philo'nun Yahudi eğiliminden dolayı bazı metinleri sadece ahlaki yönden ele alıp manevi anlamını

565. Leg. All., I, 29. Ayrıca insanın zihninin erkeği; hazların da kadını temsil ettiğini şeklindeki bir başka pasaj için bkz.: Opl., 165.
566. Ambrose, **Paradise**, s. 329. Aklı yaralayan hazlar ile belirtilen varlıkların arasındaki aynı alegorik yorum için bkz.: Leg. All., II, 11.
567. Ambrose, **age.**, s. 291-301; Leg. All., I, 56-73; Quaest. In Gn., I, 10-13.
568. Ambrose, **age.**, s. 304-305; Leg. All., I, 101-104; Quaest. In Gn., I, 15.
569. Quaest. In Gn., I, 16; krş.: Ambrose, **Paradise**, s. 321-322.

kavrayamadığından bahseder. Zira 'Tanrı Aden bahçesine bakması ve onu işlemesi için Adem'i oraya koydu'[570] metnini Philo, toprağı işlemek ve evi korumak anlamında yorumlar. Ambrose ise bunun sembolik anlamını 'insanın, tabiatının lütfu aracılığıyla mükemmel olduğunu fakat bunun aynı zamanda ihtiyatlı olmayı gerektirdiği' şeklinde açıklar.[571]

Philo'nun Kabil ve Habil ile ilgili başlı başına kitabı olduğu gibi Ambrose'nin de bu konuda müstakil bir eseri bulunmaktadır. 'Kabil'e ilaveten, daha sonra Havva Habil'e hamile kaldı'[572] metnini yorumlamaya başlayan Ambrose'ye göre aritmetik hesaplamalarda olduğu gibi bir rakama, başka bir rakam eklendiğinde önceki rakamın silinmesi yani artık yeni bir rakam haline gelmesi söz konusudur. Bu açıdan Kabil sahip olmayı; Habil ise herşeyi Tanrıya atfetmeyi sembolize eder. Bunun devamında 'Rebeka'nın rahmindeki ikiz çocukların, iki ayrı ulusu temsil ettiği'[573] şeklindeki pasaja atlaması ve ardından İshak ve Musa'yı bu bağlamda alegorize etmesi, Ambrose'nin bu yorumlarının kaynağına dair bir işarettir. Ancak Ambrose metnin sembolik anlamını bir adım daha ilerletip 'Kabil'in, kardeşleri İsa'yı öldüren Yahudileri; Habil'in ise Tanrıya sadık kalan kiliseyi temsil ettiğini' söylemesi, ilgi çekici bir noktadır.

'İlk önce Kabil doğmasına rağmen neden Kutsal Kitap, Habil çoban; Kabil ise çiftçi oldu'[574] şeklinde doğum sırasını gözetmemektedir?' şeklindeki bir soru, iki yazarın da ortak problemidir. Bu bağlamda erdemin, bedene önceliğinin bulunduğunu dile getirdikten sonra her iki yazar da 'bir adamın iki hanımı olur ve sevmediği ilk hanımından ilk oğulu olursa sevdiği hanımının ilk oğluna, ilk oğulluk hakkını veremez'[575] metnini önlerine koyup uzunca bir bölümü haz ve erdemi temsil eden bu iki kadınla ilgili açıklamalara ayırırlar.

---

570. Tekvin, 2:15.
571. Ambrose, **Paradise**, s. s. 303; krş.: Quaest. In Gn., I, 14 (Philo'ya ait bu pasaj Loeb yayınlarının baskısında yoktur, fakat Ermenice'den yapılan Latince tercümede bulunmaktadır).
572. Tekvin, 4:2.
573. Ambrose, **Cain and Abel**, (terc.: J.J. Savage), (**The Fathers of the Church** içinde), (Roy J. Deferrari (ed.), XXXXII, New York, 1961, s. 359-362. Philo'nun aynı bağlamdaki yorumları için bkz.: Sac., 1-5.
574. Tekvin, 4:2.
575. Tesniye, 21:15-17.

Hatta Hacer'in temel eğitim ve erdemin yakınında oturan şeklinde sembolize edilmesiyle burada da karşılaşılmaktadır.[576] Ardından her iki yazar Kabil'in, 'bir *süre geçtikten sonra* Tanrıya şükranını yerine getirmesinin ve mahsulünün ilk ürünlerinden değil de *karışık* bir biçimde sunmasının' iki büyük hata olduğu üzerinde uzunca bir bölüm kaleme alırlar.[577] Tanrıya şükretme noktasında gecikmenin hata olduğunu ve bu bağlamda İbrahim'in, kendine gelen misafirlere hizmet etmekte nasıl acele ettiğine dair örneklem, iki yazar için de önemlidir. Philo'nun Tanrı görüşünde de açıklandığı üzere ona göre İbrahim'e gelen misafirler, Tanrının güçleri ile beraber İbrahim'e görünmüş Tanrı sureti şeklinde algılanır. Ambrose ise onun bu yorumunu buradan alıp şöyle ortaya koyar:

> İbrahim, onları *üç* olarak görmüştür, fakat *bir* olarak tapınmıştır. Nitekim *üç* ölçek un hazırlamıştır... Kutsal Patriark [İbrahim], her biri mükemmel olan teslis'in üç unsuruna kalbinin derinliklerinden sunuda bulunmuştur. Bu üç ölçek unun manevi yorumudur. İşte İncilde geçen 'onlardan biri alınacak, diğeri bırakılacak'[578] metni budur. Yani 'kilise alınacak, sinagog bırakılacak; iyi vicdanlı kişiler alınacak, kötü vicdanlılar bırakılacak. Nitekim İbrahim de Mesih'e inanmıştı... İşte bunlar, İbrahim'in kutsal teslise aynı ölçüde sunuda bulunduğunu gösterir.[579]

Görüleceği üzere Philo'nun başladığı yorum, Ambrose tarafından Hıristiyanlıktaki teslise ve hatta kendisinin taraftar olduğu 'üç

576. Ambrose, **Cain and Abel**, s. 367-383; krş.: Sac., 11-51. Bu uzunca pasajlar arasındaki geçişleri, alıntıları ve hatta iki yazarın, sevilmeyen kadın ile ilgili cazibeli, kırıtan ve etkileyici gibi sıfatlar kullanmaları dahil, paragraf paragraf takip edilebilmektedir.
577. Ambrose, **age.**, s. 383-400; krş.: Sac., 52-80.
578. "İnsanoğlunun gelişi de Tufan gibi olacak. O gün tarlada bulunan iki kişiden biri alınacak, biri bırakılacak. Değirmende buğday öğüten kadınlardan biri alınacak, biri bırakılacak" şeklindeki metin, İsa'nın ikinci gelişinin Tufan'ın gelmesi gibi olacağını anlatmaya ve insanları hazırlıklı olmaya çağırır (Matta, 24:41).
579. Ambrose, **Cain and Abel**, s. 386-388; krş.: Sac., 59-60. Ayrıca bu pasajlarda iki yazarın da Firavun ve Musa arasındaki Mısır'ın başına gelen felaketlerin kaldırılması ile ilgili geçen konuşmanın ve Firavun'un, felaketin kaldırılması için 'yarın bunu yap' demesinin, Tanrıya şükranda gecikmeye örnek olarak getirildiği görülür.

ayrı hipostasisin, bir ousiada bulunduğu (teslisin üç unsurunu aynı öze sahip olduğu) ve bunların her birinin de eşit olduğu' yönündeki dahili teslis tartışmalarına kadar götürülebilmiştir. Sonrasında da artık sinagoga değil; kiliseye ihtiyaç vardır; yani artık Yasa değil, lütuf geçerlidir şeklinde özetlenebilecek alegorik yorumunu da buraya eklemiştir. Levili'nin tarifinden manevi eğitimin gerekliliğine kadar Ambrose'nin Kabil ve Habil ile ilgili kitabında, Philo'ya hiçbir referans göstermeden uzun pasajları aktardığı rahatlıkla görülebilir.

Ambrose, Philo'nun bazı söylemlerinin, Aryusçuluğa yakın bir tutum olarak sergilenmesinden endişelendiği için olsa gerek Logos'un, 'ikincil' bir duruma düşmesini özellikle İznik Konsili sonrası endişeyle karşılamakta ve buna dair eleştiriler getirmektedir. Bu bağlamda Philo, 'Tanrı konuştuğunda eylem de meydana gelir. Bunların arasında bir süre yoktur. Başka bir deyişle onun kelamı, onun eylemidir'[580] derken; Ambrose, 'Tanrının işleri süratli bir şekilde meydana gelir. Konuştuğunda eylem oluşur. Tanrının kelamı, bazılarının iddia ettiği üzere onun ürünü (opus) değil; fakat bunun aktif halidir (operans)'[581] şeklinde bu cümleyi düzeltmeye çalışır. Burada isim verilmeden eleştirilen kişinin, Philo olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Ambrose, kelamın, bir ürün veya eylemin sonucu olmasından daha çok; onun kendisinin bir eylem olmasını yeğlemektedir.[582]

Dünyanın altı günde yaratılması (Hexaemeron) ile ilgili Antakyalı Theophilus'dan sonra Basil'in de bu konuda bir kitap kaleme aldığından yukarda bahsetmiştik. Ambrose'de aynı isimde bir eser yazmış ve 'neden güneş dahi yaratılmadan Tanrı, yeryüzünde bitkileri yarattığını söylemektedir?' şeklindeki soruya o da takılmıştır. Philocu çizgide olan bir çok kişinin yorumunda bulunduğu üzere 'Tanrı böylece güneşin değil; kendisinin herşeyin yaratıcısı olduğunu ve güneş yerine kendisine tapılması gerektiğini ifade etmektedir'[583]

580. Sac., 65.
581. Ambrose, **Cain and Abel**, s. 389.
582. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 303-304.
583. Ambrose, **Hexameron**, (terc.: J.J. Savage), (**The Fathers of the Church** içinde), (Roy J. Deferrari (ed.), XXXXII, New York, 1961, s. 87, 128. Krş.: Opl., 45. Ayrıca buraya not edilmesi gerekir ki Ambrose, Sabinus'a yazdığı (45) mektubunda,

diye cevap vermektedir. Yine bu eserinde Musa'nın, 'her ne kadar kraliyet eğitimi almış olsa da diğer çocuklardan farklı olup oyunla ve haz duyulacak şeylerle uğraşmak yerine uzleti seçip adeleti sevdiğini'[584] ifade eder.

Ambrose, Philo'nun eseriyle aynı adı taşıyan *Flight from the World* (De fuga saeculi) isimli kitabına şöyle giriş yapar: "Burada[585] tartışılması gereken dört önemli soru vardır: Birincisi, neden Levililere ayrılmış olan altı şehir, iltica yeri olarak belirlenmiştir? İkincisi, neden bu şehirlerin sayısı altı olup daha fazla değildir? Üçüncüsü, neden bu şehirlerin üçü Şeria Irmağı'nın doğusundan ve üçü de Kenan bölgesindendir? Dördüncüsü de neden mültecinin kendi toprağına geri dönmesi baş hahamın ölümünden sonradır? Birinci sorunun cevabında 'Levililer, Tanrının hoşnutluğunu kazanmak için ülkelerini, ailelerini, çocuklarını ve diğer akrabalarını terketmiş mülteciler olduğu için onların kentleri bu konuda uygun görülmüştür' deyip Levililerin, neden Tapınağın işleri de dahil birçok görevi deruhte ettiklerini uzunca açıklar. Neden altı şehir olduğuna da tek tek bu şehirlerin neyi ifade ettiğini yorumlayarak şöyle başlar: Birinci şehir, Logos'un bilgisi ve Tanrının suretine göre yaşamayı sembolize eder ve burası diğer beş şehirin metporolüdür. İkinci şehir, dünyanın da kendisi aracılığıyla yaratıldığı Tanrının yaratma gücüyle; üçüncü şehir, Tanrının yönetme gücüyle; dördüncü şehir, Tanrının merhametiyle; beşinci şehir, ne yapılması gerektiğini gösteren Tanrının yasasıyla ve altıncı şehir de neyin yapılmaması gerektiğini belirten Yasa'nın diğer bölümü hakkında düşünmeyi sembolize eder.

Nehirlerin, üçünün Şeria Irmağı'nın doğusundan, üçünün de Kenan bölgesinden olmasıyla ilgili durumu açıklarken, 'Şeria Irmağı'nın ötesindeki üç şehire, ancak tam bir bilgeliğe sahip olan-

---

'bu eserinin, tecrübeli bir piskopos olmadan önce yazıldığını' belirtmektedir. (Ambrose, **Letters**, (terc.: M. M. Beyenka), (**The Fathers of the Church** içinde), (R. J. Deferrari (ed.), XXVI, Washington DC, 1967, s. 129).

584. Ambrose, **Hexameron**, s. 6. Krş.: Mos., I, 20.

585. Burada bahsedilen metin, Sayılar Kitabı'ndaki "Levililer'e vereceğiniz kentlerden altısı sığınak kent olacak; öyle ki, adam öldüren biri oraya kaçabilsin" (35:6) pasajıdır. Bunun devamında öldüren kişinin durumu ile ilgili metinler gelmektedir ki Ambrose ve Philo konuyu alegorik tarzda işlemeye bu sorularla başlarlar.

lar ulaşabileceği için ırmağın ötesi şeklinde tanımlanmıştır. Bunlar, Tanrının suretinin, yaratma ve yönetme gücünün şehirleridir ve normal insanlar için uzaktır. Kenan bölgesindeki şehirler ise Tanrının merhameti ve bizim ne yapıp yapmamamızla ilgilidir. Böylece O'nun söylediklerini yapıp, yasakladıklarından kaçınalım ki O'nun merhametini kazanalım'. Geriye kalan 'neden mültecinin dönmesi, başhahamın ölmesinden sonradır?' şeklindeki soru için de 'eğer bu metni literal alırsak birtakım sıkıntılar çıkacaktır. Çünkü bu bağlamda iltica süresi, adalete değil şansa dayalı olacaktır. Nitekim bazen bir kişi iltica ettikten birkaç gün sonra haham ölebilir ve böylece çok kısa bir süre sonra dönme hakkını elde eder. Bu bir adaletsizlik gibi görünmektedir. Ancak buradaki derin anlam nedir? Çünkü bu metin, literal anlamda sıkıntıya sebep olmaktadır ve gelin bunun manevi anlamlarına bakalım. Başhaham, Tanrının Oğlu, Tanrının Kelamı olan kimdir? Biz, Baba'nın önünde günahlarımız noktasında O'nun bizi savunmasından yararlanacağız.[586]. O (Tanrının Oğlu), isteyerek veya istem dışı olan her türlü günahtan berîdir. Yeryüzünde ve gökte olan her türlü şey, onda mündemiçtir. Herşey, Kelam'ın bağıyla birarada tutulmaktadır... Çünkü herşey, O'nda yaratılmıştır... Tanrının ebedi kelamı hiçbir zaman ölmez. Eğer, bu Kelam, bizim ruhlarımızdan ayrılırsa bu bizim için ölümdür... Hakiki anlamda ölüm ruhtan, Kelamın ayrılmasıdır. Bundan dolayı da ruh, istemli günah işlemeye başlar'.[587] Görüleceği üzere Ambrose, başhaham'ın, Tanrının Kelamı anlamına geldiğini ve onun ayrılmasıyla asıl ölümün başlayacağı şeklinde bir yoruma gitmeye çalışmaktadır.

Buraya kadar alıntılanan pasajdan da anlaşılacağı üzere Ambrose, uzunca bir pasajı hemen hemen atıf yapmaksızın cümle cümle Philo'dan aktarmaktadır. Belirtilen metinlerin, alegorik olarak yorumlanmasının yanında kendisi de yeni harekete yer açmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Philo'nun başhaham için kurduğu cümleler, Ambrose'nin metninde tarihsel bir figürle yani İsa ile özdeşleştirile-

---

586. Burada ima edilen "yavrularım, bunları size, günah işlemeyesiniz diye yazıyorum. Ama birimiz günah işlerse, adil olan İsa Mesih bizi Baba'nın önünde savunur" metnidir (I. Yuhanna, 2:1).

587. Ambrose, **Flight From the World**, (terc.: Michael P. McHugh), (**The Fathers of the Church** içinde), (B. M. Peebles (ed.), XXXXXXV, Washington DC, 1971, s. 283-290. Krş: Fug. 87-118.

rek aktarılmaktadır. Böylece Ambrose'nin Logos-İsa ilişkisine dair görüşlerini bu minvalde görmek mümkündür. Zira hemen bu pasajların ardından 'iki türlü yasa vardır: Tabiatın yasası ve yazılı yasa. Tabiatın yasası, kalplerde iken; yazılı yasa, tabletlerdedir. Herkes, tabiatın yasası altındadır, fakat bunu herkes yasa haline getiremez. Ancak kendisi yasa haline gelmiş kişi, bu yasaya uygun bir takım emirler ortaya koyar ve kalbinde yazılı olan yasayı aşikar bir şekilde uygular'[588] diyerek tabiatın yasası, yazılı yasa ve yaşayan yasa hakkındaki görüşlerini serdeder.

Tekvin'de anlatıldığı üzere Yakup, Esav'ı annesi Rebeka'nın da aracılığıyla kandırıp ilk oğulluk hakkını alır ve böylece babası İshak tarafından kutsanır. Ancak buna kızmış olan Esav, onu öldürmeyi düşünür. Bunun üzerine Rebeka ve İshak, Yakup'un başka bir yere kaçmasını tenbihler[589]. İshak, ona 'annesinin babası Bethuel (Betül)'in evine kaçmasını' söyler. Buradaki Betheul'ü, Ambrose 'bizden önce birçok kişi bunu bilgelik olarak yorumlamıştır. Bizim anlayışımıza göre bu, Tanrının kızı demektir' şeklinde yoruma gitmektedir. Nitekim bu bağlamda Philo'nun da bu ismi, Tanrının kızı olarak ifade ettiğini belirtmek faydalı olacaktır. Bu kıssanın devamında Yakup'a, Lavan'ın kızlarından biriyle evlenmesini salık verirler ve o da orada geçici bir süreliğine kalır. Ambrose, Işık olarak nitelendirdiği Lavan'ın, Harran'da yani (alegorik bağlamda) mağaralarda yaşayan biri olduğunu ve mağaraların, insandaki duyulara karşılık geldiğini söyleyip bir süreliğine burada, bedenî bir takım duyuların hissedebileceğini, ancak geçici kalınmasının gerektiğini belirtir. Çünkü hazların içinde takılıp kalmanın, insanın ruhuna zarar vereceğinden, Rebeka'nın onu bir süre sonra geri çağıracağı metnin hemen bundan sonra geldiğini ifade eder. Bu metinlerde ortaya konula alegorik yorumları, cümle cümle ve hatta daha ayrıntılı bir şekilde Philo'nun eserinde bulmak mümkündür.[590]

Bedenden kurtulup selamete erilen zaman dilimi olarak Şabat'ı vurgulayan Philo'yu, Ambrose, 'Tanrı, bir sığınaktır ve O, göklerde ve göklerin ötesinde olduğu için buradan oraya kaçmalıyız.

---

588. Ambrose, **age.**, s. 292.
589. Tekvin, 27:1-28:2.
590. Ambrose, **Flight From the World**, s. 297-298, 302; krş.: Fug., 44-50.

Nitekim orada selamet ve işlerden sukun vardır ve büyük Şabat'ı kutlarız'[591] diyerek takip eder. Yusuf kıssasının anlatıldığı pasajlarda geçen 'Dothan' (yanlıştan tamamen vazgeçme), Sara, İshak, Yakup kelimelerini mecazi yorumlamasının yanında örneğin Sara'nın, ebe gelmeden önce doğurmasını, 'Tanrı, Sara'ya mutluluk (İshak) doğuracağını söyledi... Ayrıca İbrani kadınları, ebeye ihtiyaç hissetmeden doğururlar, çünkü adil olanın ruhu, bilim tasnifine göre elde edilen bilginin oluşmasını beklemeyip doğrudan meydana gelir. Bu bilginin, doğması için yardıma ihtiyaç yoktur, çünkü onlar, bu bilgilerini spontane bir şekilde ortaya koyarlar ve beklenenden önce meydana gelir'[592] diyerek Philo'daki alegorik yorumu izler. Ambrose'nin bu eserini, tamamen Philo'nun kitabına dayandırdığını söyleyebiliriz.

Yukarıda belirtelen eserlerinin yanında Ambrose'nin mektupları da onun, Philo'nun eserlerinden haberdar olduğunu göstermektedir. Kutsal Kitap'a göre İbrahim, İshak'ı kurban etmeye götürürken İshak, 'Baba, ateşle odun burada ama yakmalık sunu kuzusu nerde?' diye sorar. O da 'oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak'[593] der. Ambrose, Justus'a yazdığı (8) mektubunda bu metni şöyle yorumlar: 'Belağatta, sebep, konu olan şey ve amaç vardır. Burada yakıt, sebep; odun, konu olan şeydir. Amaç ise Tanrı sağlayacak sözünde saklıdır... İşleyen akıl, ateş gibi sıcaktır; akıl ile bilinen şey, konudur. Üçüncü unsur olan amaç nerededir? Buna göre Tanrının Kelamı, amacımızdır. Onun gelişini reddedenler, kendilerini reddetmektedirler'.[594] Burada ilgi çekici yön Philo da buraya kadar aynı görüşleri serdederken 'amacın', Tanrıya has olduğunu ifade eder. İşte Ambrose bu hususu, bir adım daha ileri götürüp meseleyi, Tanrı Kelam'ına getirir ve Tanrı'ya has olan eylem olarak da 'İsa'nın 'kuzu' şeklinde gönderilmesini işlemeye başlar.

'Bir bedel karşılığı alındınız, insanlara köle olmayın'[595] metni bağlamında Simplicianus'a yazdığı (37) mektubunda özgürlük ve

591. Ambrose, **age.**, s. 315; krş.: Fug., 173-174.
592. Ambrose, **age.**, s. 316-318; krş.: Fug., 166-169.
593. Tekvin, 22:7-8.
594. Ambrose, **Letters**, s. 115-116. Krş.: Fug., 132-139. Yine bu metnin devamında Musa'nın Firavuna gitmesi de bu belağattaki kural çerçevesinde işlenirken Ambrose, sözü İsa'ya getirir.
595. I. Korintoslular, 7:23.

köleliği konu edinen Ambrose, Nuh, Yakup, Yusuf gibi figürleri öne çıkartıp 'her bilge kişinin özgür; her akılsız kişinin de köle olduğu' konseptini hemen hemen Philo'nun *Every Good Man is Free* kitabındaki bağlama göre işler.[596] Horontianus'a yazdığı (43) mektubuna '*Hexaemeron* adlı kitabımda tam olarak ortaya koymadığım neden insan yaratılmadan önce diğer varlıkların yaratıldığı sorusunu yöneltiyorsun' diye başlayan Ambrose, 'bunun, tıpkı bir ziyafette onur konukları gelmeden önce herşeyin hazır hale getirilmesi' şeklinde yorumlanmasını söyler. Bir başka sebep olarak 'herşeyin başlangıcı ve sonu çok önemlidir. Bu bağlamda gök (cennet) ilk; göksel bir varlık olarak insan en son yaratıldı. Gök, bozulmaz, fesada uğramaz iken; insan bozulabilir bir karakterde olmakla beraber bozulmaz, ebedi bir tabiata sahiptir' dedikten sonra konuyu, kilisenin, insan (Petrus) üzerine kurulmasına getirir.[597] Son yorumu dahil etmezsek bu konuda da Philo'yu takip ettiği aşikardır.

Ambrose, insanın yaratılmasından sonra diğer varlıkların önüne çıktığında onların, şaşkınlık içinde kalacaklarından, ona itaat edeceklerinden bahseder ve insanın, 'Tanrının suretinde' yaratılmasını konu edinmeye başlar. Burada Tanrı ile insanın zihninin benzerliklerini; görülmez tabiatlarını; zihnin gökte, yerde olan şeylerle ilgili düşünmesini zikrettikten sonra her ne kadar bedenen zayıf olsa da insanın, Tanrıya benzemenin verdiği otorite sayesinde hayvanlara, bitkilere nasıl üstünlüğünün bulunduğunu çobanlık, çiftçilik gibi örneklerle ortaya koymaya çalışır. Bu noktada bir adım daha atıp ilk insanın, dünyevi; ikinci insanın ise göksel olduğunu zikredip göksel insanı, İsa ile birleştirir. Son paragrafında da kısaca insanın, tabiatına binaen yeryüzünde hayvanlarla yaşayan (yer), denizde yüzen ve avlanan (su), (ruhen) kuşların üzerinde uçan ve oradan beslenen (hava) ve meleklerle konuşan (gök) özelliklere sahip olduğunu belirtir.[598] Tanrının suretine yaptığı vurgudan, insanın tabiatına ve bu tabiatı dolayısıyla varlıklar üzerindeki hakimiyetinin

---

596. Ambrose, **Letters**, s. 286-302; krş.: Quod Omn. Prob., 16-96.
597. Ambrose, **age.**, s. 254-258; krş.: Opl., 78, 82.
598. Ambrose, **Letters**, s. 260-263; krş.: Opl., 69, 83-86, 147. Philo ve Ambrose, o dönem için ilginç olabilecek bedenin, yerden yükselmesi gibi bir düşünceden bahsetmektedir. Bu muhtemelen erdem sayesinde meydana gelen manevi bir yükseliş olsa gerektir.

işlenmesine kadar ki uzunca bölüm, çok rahat bir şekilde Philo'nun cümleleriyle karşılaştırılabilmekte ve iki yazar arasındaki yakın ilişki görülebilmektedir.

Horontianus'a yazdığı (44) bir diğer mektubuna da 'dünyanın altı günde yaratılmasının sebebi, Tanrının zamana ihtiyacından değil; yaratılan şeylerin bir düzene muhtaç olmalarından kaynaklanmaktadır' diye başlayan Ambrose, yedi sayısının mükemmelliğinden bahsettikten sonra Hipokrat'ın insanın yaşamını bebeklik, çocukluk, gençlik, genç adamlık, adamlık, yetişkinlik ve yaşlılık şeklinde bölmesini örnek olarak ortaya koyar. Ayrıca bu sayının mükemmelliğine dair bir diğer örnek olarak da vücuttaki organları zikreder.[599] Philo'nun yedi sayısının mükemmelliğini anlattığı pasajlarla Ambrose'nin ortaya koyduğu yorumların birbirine çok yakın olmasının yanında Hipokrat'tan yapılan alıntının, Ambrose'de yankılanması ayrıca dikkatleri çekmektedir. Bunların yanında bir başka mektubunda da yılan-haz ve onun hazzı sunuş şekline dair alegorik yorumlarının izi, çok rahat bir şekilde takip edilebilmektedir.

Philo, ilk yaratılan insanın, Tanrı tarafından; diğerlerinin ise bu yaratılmış insandan geldiği için, günaha düşme olasılıklarını ve ilk insana göre vizyonlarının daha zayıf olmasını anlatırken 'mıknatıs' örneğini getirir. Mıknatısa hangi metal daha yakın ise onunla mıknatıs arasındaki çekim kuvveti daha fazladır. Bu durumda mıknatısa dokunan metal ile ona temas eden metalin mıknatısla arasındaki çekim kuvveti giderek azalan bir şekilde devam eder. Bu noktaya kadar Philo ile aynı paralelde giden Ambrose, buradan sonra konuyu asli günah konseptine getirip İsa'nın kurtarıcılığını öne çıkartmaya çalışır.[600]

İbrahim'in yaşamına dair *On Abraham* başlıklı kitabı kaleme alan Ambrose, onun hayatına dair bir takım anlatımlarda Philo'nun İbrahim'le ilgili iki kitabından haberdar görünmektedir. Nitekim Harran'ın, alegorik anlamda 'oyuk, kuytu'[601], Şekem'in 'yüklenmek ve omuz'[602] anlamına geldiği; İbrahim'in isminin 'Abram' iken

599. Ambrose, **Letters**, s. 264-270; krş.: Opl., 13, 104-105, 117-119.
600. Ambrose, **Letters**, s. 131-133; krş.: Opl., 141, 157-158.
601. Ambrose, **On Abraham**, (terc.: Theodosia Tomkinson), California, 2000, s. 3. Krş.: Mig., 188.
602. Ambrose, **age.**, s. 3; krş.: Mig., 221.

'Abraham'[603] olarak değiştirilmesinde 'yüce baba' yerine 'seçilmiş baba'[604] olarak çağrılmasının yattığı; Sara'nın isminin de Sarah şekline dönüştürülmesinde 'edremi haiz kişi' biçiminde bir cinsi ifade ettiği[605] şeklindeki yorumlarında Philo'yu görebiliriz. Ayrıca Ambrose, bu isim değişikliklerinden Sara'nın aynı zamanda hem sinagog hem de kiliseye işaret ettiği gibi kiliseye dair yorumlar da çıkarmaktadır. İbrahim'e gelen üç misafire, Sara'nın 'üç ölçek unu yoğurup pide yapması'[606], Ambrose tarafından Sara'nın, 'teslis' doktrinini hem onayladığı hem de bunları 'aynı değerde'[607] gördüğü şeklinde yorumlanmıştır. Bilindiği üzere Philo, bu misafirleri, Tanrının güçleri ve Tanrı şeklinde açıklamışken; Ambrose bir adım daha ileri gidip ilk olarak bunu, Teslise delil ve ardından da ilk dönem kilisesindeki Teslis'in unsurlarının, kendi aralarındaki durumu ile ilgili tartışmalara bir çözüm olarak sunmaktadır.

Tanrı, İbrahim'e 'ülkeni, halkını ve babanın evini terk et'[608] diye buyurur. Bu metindeki kelimeler, her iki yazarın da dikkatini çeker ve buna göre 'ülke, bedeni; halk (akraba), dış duyuyu ve baba evi de konuşmayı' sembolize etmektedir.[609] Böylece kurtuluşa ermek isteyen kişinin, ahlaki anlamda neler yapacağına dair temelleri bu bağlamda ortaya koyarlar. Lut'un, 'yoldan sapmak'[610] olduğu ve Keldaniler'in, astronomi ile ilgilenmeleri ve İbrahim'in bu toplumun yanlış inançlarından kurtulması[611] gibi olayları da aynı minval üzere işledikleri görülmektedir.

B- Jerome

Sadece Doğu kilise babaları tarafından değil, Latin Kilise babaları için de önemli bir kişilik olan Philo, farklı yerlerde karşımıza çıkmaktadır. Karşılaşılan yerlerden biri de Latin Kilisesi'nin önemli kilise

603. Tekvin, 17:5.
604. Ambrose, **On Abraham**, s. 15; krş.: Mut., 66.
605. Ambrose, **age.**, s. 18; krş.: Mut., 77.
606. Tekvin, 18:6.
607. Ambrose, **On Abraham**, s. 21-22; krş.: Sac., 60.
608. Tekvin, 12:1.
609. Ambrose, **On Abraham**, s. 46-48; krş.: Mig., 2, 7-14.
610. Ambrose, **On Abraham**, s. 49; krş.: 148.
611. Ambrose, **age.**, s. 50-51; krş.: 69-70.

babalarından olan Jerome'dur. Jerome (347-419)[612], Betlehem'de bulunması hasebiyle Filistin'e yakınlaşır ve oranın hahamlarıyla irtibat halinde olup Caeserea'deki Philo'nun kitapları da dahil birçok esere ulaşma imkanı elde eder. Jerome, Philo'yu eserlerinde yaklaşık on beş kez zikreder. Kilise tarihinde önemli yazılara sahip kişileri aktardığı *Lives of Illustrious Men* adlı eserinde Hıristiyan olmadığı halde bahsettiği üç kişiden[613] biri Philo'dur. Nitekim Philo'nun bu esere alınmasını şöyle aktarır: "Yahudi, İskenderiyeli ve *ruhban* bir soya sahip Philo'yu, İskenderiye'de Markos'un kurmuş olduğu ilk kilise hakkında bilgiler vermesi dolayısıyla bu metne ekledik. Nitekim o, *keşişleri* övmüş ve onların İskenderiye dışında da birçok yerde bulunduğunu belirtip manastır hayatlarından bahsetmiştir. Caligula döneminde milletinin delegesi olarak gönderilmiş ve Claudius zamanında ikinci kez Roma'ya geldiğinde Petrus'la görüşmüştür." Ayrıca burada onun eserlerinden öne çıkanları zikrettikten sonra 'bu deha adamın başka abidevi eserleri de vardır ancak onlar henüz elimize ulaşmamıştır. Mamafih onunla ilgili Grekçe bir deyim vardır: 'Ya Philo, Platoncudur ya da Platon, Philocu'dur. Onların düşünce ve söylemlerinde çok büyük benzerlikler var'[614] der. Ayrıca Philo için 'Platon'un taklitçisi'[615], 'ikinci veya Yahudi Platon'[616] şeklinde tanımlamalar getirir.

---

612. 331 veya 347 arasında hangi tarihte tam olarak doğduğu bilinmeyen Jerome, Doğu ile bağlantısı en fazla olan Latin babalardandır. Roma'da klasik edebiyat ve retorik dersleri almış olan Jerome, her ne kadar çok erkenden vaftiz olmuş olsa da bu ikilem arasında kalmış bir kişilik olarak yaşamını sürdürmüştür. 385'de Doğu'ya göçmeye karar vermiş, İskenderiye'de birkaç hafta kalmış, Didymus'un öğretilerinden haberdar olmuş ve 386'da Betlehem'de zengin bir kişinin desteğiyle ölünceye kadar hayatını geçireceği bir manastır kurmuştur. (Jerome ve hayat çizgisi hakkında daha geniş bilgi için bkz: Philip Schaff-Henry Wace (ed.), **The Nicene and Post-Nicene Fathers**, (Second Series), (terc.: W.H. Fremantle), VI, Edinburgh, 1989. s. xvi-xxvii.
613. Diğer iki kişi, Seneca ve Josephus'tur.
614. Jerome, **Lives of Illustrious Men**, s. 365. Metnin sonundaki deyimin, ilk kez Jerome tarafından aktarıldığı belirtilir. (Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 313).
615. Jerome, **Letter XXII**, (terc.: W.H. Fremantle), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VI, Edinburgh, 1989, s. 38.
616. Jerome, **Letter LXX**, (terc.: W.H. Fremantle), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VI, Edinburgh, 1989, s. 150.

Jerome, her ne kadar Platon ile ilişkisine vurgu yaparak Philo'nun felsefi yönünü yadsımadığını ima etse de kendisi teolojik bir takım açıklamalar getirirken hemen hemen hiç felsefi bir açıklama içine girmez. Çünkü kendisinin temel hedefi, kutsal yazıları tercüme edip yorumlarda bulunmaktır. Ancak bu noktada da Ambrose'de olduğu gibi Jerome, yorumunun kaynağını söylemez ve hatta eğer yorumu herhangi bir yerden almışsa genelde isimleri zikretmez.[617]

Philo'ya ait kaynaklarından biri, her ne kadar Eusebius olsa da Jerome'un da Philo'nun kitaplarına ulaştığı söylenilebilir. Çünkü Eusebius tarafından 'proto-Hıristiyan' olarak görülen Esseniler ve Therapeutae'yi, Jerome de bu bağlama yakın ele almakta ve ardından Josephus ve Philo gibi 'yetişmiş' insanların, bu konuda eser yazdıklarını belirtmektedir.[618] Philo'nun felsefesinden daha çok tarihçiliğiyle ilgilenen Jerome, paganlara ait literatürü kullanması dolayısıyla kendisine gelecek eleştirilerin önünü almak için 'Origen, Methodius, Eusebius, Apollinaris, Josephus ve Philo'nun[619] bu metodu kullandığını belirterek kendi zeminine meşruiyet sağlamaktadır. Ayrıca Jerome, Philo'nun 'İbranice'nin Keldanice ile bağlantılı' olduğu fikrini, kendisinin Kutsal Kitabı tercüme girişimine yapılan veya yapılacak olumsuz yaklaşımlara cevap olarak kullanır. Böylece o, LXX'in tamamen Tanrısal bir esin olduğu şeklindeki görüşü reddederek, kendi çevirisine yer açmaktadır.[620]

Jerome, Bethelem'e ulaştığında Eski Ahit'teki kelimeleri anlamak için iyi bir İbranice bilgisine ihtiyacı vardır. Ancak onun İbranice bilgisinin ne kadar derinlemesine olduğu noktasında kuşkular vardır.[621] Fakat o, Philo'nun yaptığı etimolojik açıklamaları görür ve onun boş bıraktığı yerleri kendisi doldurmaya çalışır. Bu bağ-

617. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 315-316.
618. Jerome, **Against Jovinianus, (The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VI, Massachusetts, 1994, s. 397.
619. Jerome, **Letter LXX**, s. 149-150.
620. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 315-316.
621. Jerome'nin İbranice bilgisi hakkında onun Yeremya kitabı ile ilgili yorumları bağlamında araştırma yapan Michael Graves'in **Jerome's Hebrew Philology** (Boston, 2007) adlı eseri iyi bir örneklik teşkil etmektedir. Nitekim Graves de Jerome'nin İbranice etimolojik açıklamalarının kaynağında Eusebius ve Origen gibi kilise babalarının olduğunu ifade etmektedir (s. 76-126).

lamda onun Eski Ahit'teki isimlerle ilgili yorumlarının temelinde Philo yatmaktadır.[622]

C- Augustine

Ambrose veya Jerome'nin aksine Grekçesi çok da iyi olmayan[623] Augustine (354-430), sadece bir kez Philo'yu ismen zikreder. Augustine, bir zamanlar kendisinin de bulunduğu Maniheist yönelimi olan Faustus'a yazdığı apolojik eserinde onların, 'Eski Ahit'te Mesih ve kilisesine yönelik hiçbir referans yoktur' söylemini eleştirirken, çerçeveyi daha da genişletip 'eğer Yahudiler de Mesih'e işaret etmezlerse Eski Ahit'teki kıssaları hiçbir şekilde savunamazlar' deyip sözü Philo'ya getirir. Ona göre 'çok derin bir bilgiye sahip olup retorikte Platon'la boy ölçüşebilecek seviyedeki' Philo, 'Mesih'i refere etmediği için kendisinin de inanmadığı bir takım açıklamalar içine girmek zorunda kalır'.[624]

Augustine'nin, Philocu materyallere nasıl ulaştığı ile ilgili elimizde doğrudan bir bağlantı bulunmamaktadır. Bununla beraber Philo'nun, *Questions and Answers on Genesis* (özellikle II, 1-7) isimli kitabı ile Augustine'nin Faustus'a karşı yazdığı eserinin (özellikle 12. 14-20. bölümler) literal çerçevede birbirine çok yakın olma-

---

622. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 318-319.
623. Philo'nun eserlerinin, Grekçe yazılması bu bağlamda Augustine için problem oluşturmaktadır. Ancak tercümeler aracılığıyla bunlara ulaşmış olabileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda onun, Origen gibi Doğu kilisesine mensup kişilerin eserlerini okuduğu da zikredilebilir. Nitekim bazı araştırmacılar, onun üzerinde Grek dünyanın çok fazla etkisinin olmadığını iddia etse de Altaner ve Chadwick gibi yazarlar, bu sonuca karşı çıkmaktadırlar. (Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 321). Ayrıca Latin yazarların Grekçe kaynakları hakkında araştırmalarda bulunan Courcelle'ye göre de Augustine, her ne kadar Grekçesi çok iyi olmasa da Ambrose, Origen, Eusebius gibi Grek dünyasına ait kilise babalarının eserlerine ulaşma ve okuma imkanı elde etmiştir. Bu bağlamda onlar, Philo'nun görüşleri hakkında bilgi edinmesinde aracılık etmişlerdir. (Pierre Courcelle, **Late Latin Writers and Their Greek Sources**, (terc.: H. E. Wedeck), Massachusetts, 1969, s. 196-208).
624. Augustine, **Reply to Faustus the Manichean**, (terc.: R. Stothert), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), IV, Edinburgh, 1989, s. 195. Bu noktada Augustine göre Philo, açıkça Mesih inancından bahsetmemektedir. Nitekim birçok yazar için Philo'nun bu konu hakkındaki görüşü muğlaktır.

sı, Philo'nun metninin ona kadar ulaştığının bir göstergesi olarak algılanmaktadır.[625] *The Confessions* adlı eserinin 12. kitabında Augustine, Tekvin'deki 'Tanrı, *gökleri* ve yeri yarattı'[626] cümlesindeki 'gökleri' sözcüğünü, Mezmurlar'daki 'gökler, Tanrının gökleridir'[627] şeklinde yorumlayarak, 'akledilebilir gök' düşüncesine doğru konuyu getirir. Nitekim akledilebilir gök ile hissedilebilir gök arasındaki ayrımın kökenini, Philo'ya doğru çıkartmak çok da yanlış olmamaktadır. Hatta Philo, akledilebilir göğü, göğün göğü (huranos huranu) ile de ilişkilendirebilmektedir.[628]

Philo'nun Tanrı görüşü işlenirken 'İbrahim'e gelen üç misafir'in 'eğer ruh tam olarak arınmış ise *bir,* fakat bu seviyeye ulaşamamışsa *üç* şeklinde algınalabileceğini[629] zikretmiştik. Bu bağlamda İbrahim'e gelen misafirleri konu edinen Augustine, İbrahim'in onlara hizmet ettiğini ve ayaklarını yıkadığını dile getirdikten sonra İbrahim'in misafirperverliğinden daha çok Tanrının, ona görünmesine dair yorum yapmaya başlar. Augustine için bu metin, teslis düşüncesine bir delil olarak okunabilir. Böylece şu soruları yöneltir: 'Tanrı, İbrahim'e bir insan suretinde mi yoksa başka bir formda mı göründü? Üç insan olarak göründüğüne ve onlardan hiçbirinin, diğerine form, yaş ve güç anlamında üstünlüğünden bahsedilmediğine göre niçin biz, burada ima edildiği üzere teslisteki unsurların eşitliğine inanmayalım?'[630] İşte Augustine'de de görüldüğü üzere diyofizit-monofizit tartışmalarında metinlerin nasıl algılanabildiğine ve Philo'cu çizginin bu bağlamda metinleri legalleştirmek için ne kadar önemli olduğuna dair işaretler izlenebilmektedir.

Augustine'in, *The Literal Meaning of Genesis* adlı yeryüzünün yaratılması hakkındaki eserinde, her ne kadar Philo'ya atıfta bulunmasa da onunla aynı zemini paylaştığı bir takım pasajlar bulunmaktadır. Bir şeyin yaratılmadan önce Tanrının zihninde yaratıldığı yani

625. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 323; Runia, *Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought*, s. 4.
626. Tekvin, 1:1.
627. Mezmurlar, 115:16.
628. Spec. Leg., I, 302.
629. Abr., 120-121. Ayrıca bkz.: Sac., 59-60.
630. Augustine, **On the Trinity**, (terc.: A. W. Haddan), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), III, Edinburgh, 1993, s. 47.

'ikili yaratılış' konsepti[631]; Tekvin 2:6'da geçen 'bir kaynağın tüm yeryüzünü suladığı' ifadesindeki kaynağın niteliği ve tüm yeryüzünü nasıl sulayabileceği[632], Adem'in hem bedenen hem de ruhen ölümünün nedeni olarak günah işlemesi[633], Cennetin ve Hayat Ağacı'nın literal anlamın ötesinde tanımlanması, Hayat Ağacı'nın 'bilgelik' ile özdeşleştirilmesi ve ardından buradaki dört nehrin anlatılması[634] ve kadının, cennetten kovulma hadisesindeki rolü[635] bağlamında oldukça yakın bir anlatım tarzları bulunmaktadır.

Tanrı şehri ve insan şehri şeklindeki ayrım üzerine dayanan Augustine'nin *The City of God* adlı eserinin temelinde, Philo'nun Stoacı köklerden alarak işlediği 'kozmosun megapolis olduğu, görünür dünya ile akledilebilir dünya arasında farklılıklar bulunduğu, insanın bu dünyaya olan yabancılığı' gibi düşüncelerin yattığı belirtilmektedir.[636] Ayrıca bu görüşünde, Augustine'nin Maniheist eğilime karşı verdiği mücadele dolayısıyla 'iyi-kötü, ışık-karanlık' gibi düalistik düşünceye verdiği tepkinin de etkin olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

LXX'de 'ego eymi ho on' şeklinde geçen ve 'Ben Var Olanım' diye aktarılan Çıkış'taki bu cümle ile ardından gelen 'İbrahimin, İshakın, Yakubun Tanrısıyım'[637] biçimindeki tümcenin açıklamasıyla ilgili yorumlarda Philo, her zaman ön planda görülmektedir. Tanrının kendisine yönelik birinci hitabı ile ikincisi arasında bir farkın olduğu ve bunun üzerinden bir yorumun çıkarılması, Augustine'de de çok çarpıcı bir şekilde görülmektedir. Bu noktada 'Varlığın Tanrısı' ile 'Patriarkların Tanrısı' şeklinde ikili bir yapı karşımıza çıkar. Philo'ya göre Tanrı hiçbir isme ihtiyaç hissetmez. Fakat insanlığın, ona yakararak ümidini hala diri tutmaları için onlara ikinci ismini verir. Yine de bu isim, onun 'özü/varlığı' ile ilgili olmayıp insanlık-

---

631. Augustine, **The Literal Meaning of Genesis**, I, (terc.: J. H. Taylor), New York, 1982, s. 150-151; krş.: Opl., 16-25.
632. Augustine, **age.**, I, s. 160-161; krş.: Quaest. In Gn., I, 3.
633. Augustine, **age.**, I, s. 202-203; krş.: Leg. All., I, 105-107.
634. Augustine, **age.**, II, s. 34, 38-44; krş.: Quaest. In Gn., I, 6-12.
635. Augustine, **age.**, II, s. 175-176; krş.: Opl., 152.
636. Mondesert, *Philo of Alexandria*, s. 900; Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 327; Goodenough, **An Introduction to Philo Judaeus**, s. 82.
637. Çıkış, 3:14-15.

la olan ilişkisine dayanmaktadır.[638] Böylece ikinci isim bağlamında insanlığın Tanrı ile olan ilişkisi birleştirilir ve bir anlamda 'Tanrı ile Patriarklar arasındaki bağ' üzerine dayalı bir tema işlenir. Augustine göre de 'Ben varolanım' şeklindeki birinci isim, Tanrının değişmezliğinin; 'İbrahimin, İshakın, Yakubun Tanrısı' biçimindeki ikinci ad ise Tanrının insanlığa merhametinin[639] göstergesidir. Philo ile Augustine'nin bu benzerliklerinin yanında farklılaştıkları tutum ise Philo, ikinci 'isim'in vahyedilmesi ile Patriarkların mükemmelliği arasında bir bağlantı kurar. İnsanlığın cehaletine ve günahkarlığına yönelik kanaati sebebiyle Augustine ise bu ikinci isim ile biricik Oğul aracılığıyla Tanrının inkarnasyonu noktasında bir ilişki görür.[640] Asli günah gibi bir konsepti olmayan Philo, Patriarkları değerlerin sembolleri olarak gördüğü için Tanrının ikinci 'isminin' onlarda tezahür etmesini hiç yadırgamazken; insanlığın 'tabiaten' kötülüğü üzerine bina edilen bir teolojinin halkası olan Augustine, bu ikinci isim ile insanlığı birleştirmek yerine 'Tanrının kendini Mesih formatında inkarne' etmesini daha doğru görmektedir.

Herhangi bir vahye dayanmamalarına rağmen 'Greklerin nasıl bir takım doğrulara ulaştığı' noktasındaki ortak probleme Augustine, -Ambrose'den yapmış olduğu bir alıntıya binaen- 'Platon'un, Mısır'da bulunduğu süre içinde kahin Yeremya'nın öğretilerine aşina olduğu'[641] şeklinde anakronik bir cevap verir. Ancak bir süre sonra bu görüşünün tarihsel açıdan doğru olmadığını görür. Bunun üzerine Platon'un bu tür doğrulara 'bilgiye yönelik gayreti veya bir yorumcu aracılığıyla Kutsal Kitap'ın söylemlerine ulaşmış olabileceğini' dile getirerek yanıtlamaya çalışır. Ayrıca 'Tanrının onlara kendini bu şekilde göstermiş olabileceği' ihtimalini de ekler.[642]

---

638. Mut., 11-14; Abr., 51; Mos., I, 75-76.
639. http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalmos_[080-144],_MLT.pdf (CXXI/5-6), s. 1621-1624, (27.02.2008).
640. Runia, **Philo in Early Christian Literature**, s. 329.
641. Augustine, **On Christian Doctrine**, (terc.: J. F. Shaw), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), II, Edinburgh, 1993, s. 549.
642. Augustine, **The City of God**, (terc.: Marcus Dodds), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), II, Edinburgh, 1993, s. 150-151.

SONUÇ

Bu çalışmamızda temel olarak Helenistik kültür ile karşı karşıya kaldıktan sonra Yahudiliğin nasıl bir gelişme gösterdiğini; Yahudilik içinden doğmuş olan Hıristiyanlığın, 'İsa'nın dininden', nasıl 'İsa merkezli bir dine' geçiş yaptığını ve bu dönüşüm esnasında 'Helenistik Yahudilik' denilen sistemin, kilise babaları üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduklarını incelemeye çalıştık. Bu oluşumu ortaya koyabilmek için ilk olarak Yahudiliğin, Helenistik düşünceyle yaptığı mücadeleyi, Mısır merkezli bir tarih okumasıyla dile getirmeye gayret ettik. Bu açıdan Yahudiler, kendileri için rakip hatta bazen düşman olan Helenistik kültüre karşı, uzlaşma, ayaklanma ve asimilasyona kadar varan birçok tepki vermişlerdir. Her bir tepkinin kendine has nedenleri ve sonuçları olmuştur. Ayaklanma ve asimilasyon gibi uç noktaların ortasında bulunan ve bir anlamda Helenistik kültürün meydan okumasına cevap vermeye çalışan uzlaşmacı tavır, 'Helenistik Yahudilik' denilen oluşuma kaynaklık etmiştir. Ancak 'Helenistik Yahudiliğe' yapılan vurgu, 'Filistin Yahudiliğinin' Helenistik düşünceden 'hiç' etkilenmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira her ne kadar boyut ve derinlik olarak farklı olsa da hem Filistin Yahudiliğinin hem de Diaspora Yahudilerinin, Helenistik düşünceyle yakın bir ilişkisi vardır.

Çalışmanın başından buraya kadar takip edildiği üzere Philo, önemli bir geleneğin temsilcisidir. Bu noktada 'acaba Philo'nun görüşleri ne kadar orijinallik taşımaktadır?' gibi bir soru üzerinden sonuç bölümünü ortaya koymanın yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Wisdom of Solomon, Ben Sira, Vaiz, Letter of Aristeas ve *Aristobulus* gibi birçok Helenistik Yahudiliğe ait metinlerin takipçisi olduğu belli olan Philo, Kutsal Kitap ile Grek kültürünü 'bir şekilde' uzlaştırma gayreti yönüyle diğerlerinden çok farklı olmasa da ortaya koyduğu çabanın 'seviyesi' açısından belirtilen isimleri çok fazla aşmış bir kişiliktir.

Her ne kadar birçok noktada Platon ve Stoa felsefesinden etkilenmiş olsa da Philo aynı zamanda Yahudilik içinde kalmaya çalışır. Nitekim Philo, Helenistik kültürün oluşturduğu 'kültürel emperyalizme' direnmeye çalışan kişilerden biridir. Kendi yeğeni de başta olmak üzere birçok Yahudinin, ya dinini değiştirdiği ya da Helenistik kültüre teslim olduğu bir dönemde, hem Yahudiliği savunmak, hem siyasi bir proje olarak vatandaşlık hakkını elde etmeye gayret etmek ve hem de bulunduğu zaman diliminde karşılaşılan Yahudi karşıtlığına çözümler üretmek ve milletinin sözcülüğünü yapmak, başlı başına Philo'yu çok önemli bir konuma getirmektedir. Bu açıdan, onun tamamen Grek kültüründen etkilenmiş bir şahsiyet olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak en temelde, 'Grek bilgeliği' olarak belirtilen felsefenin, Yahudilik içinde olduğunu ispat ederken geliştirdiği sistem, aynı zamanda onun bu çerçeve içinde konuşmasına ve bir anlamda Yahudilik içinde zamanla gelişmiş ve Helenistik Yahudilik denilen bir kanalın doruğa çıkmasına da neden olur. Çünkü 'etkileme' ve 'etkilenme' çizgisinde, her ne kadar 'etkilenmenin olmadığını' ispatlamaya çalışsa da yaptığı çalışmalar, bu çaba içerisinde kendisinin cevap vermeye çalıştığı kültürden ne kadar etkilendiğini ortaya koyar. Tabiki Philo ve onun öncüllerini buraya iten sebepler arasında Yahudilerin 'hakim' değil 'mahkum' duruma düşmeleri, karşılarındaki kültürün felsefi açıdan güçlü olması ve Yahudiliğin yaşanılabilirliğine dair bir takım problemlerin ortaya çıkması sayılabilir. Bu açıdan onların gayretleri, bu tür 'tıkanmışlıklara' samimi bir şekilde cevap üretmektir.

Karşılaşılan sorunlara yanıt bulmaya çalışan Philo'nun, kendi kişiliği de oldukça ilgi çekicidir. O, felsefi anlamda Grek düşünce sistemini çok iyi bilen ve bu yüzden 'ya Philo, Platoncudur ya da Platon, Philocu'dur' gibi yakıştırma yapılan bir *filozof*tur. Hatta din ile felsefenin uzlaşabileceğine dair onun yaptığı deneme, bu anlamda ilklerden biridir. O, Grek felsefesiyle bu kadar iç içe olmasının

yanında aynı zamanda bir Yahudi'dir. Her ne kadar bu dine bağlı olsa da onun anladığı Yahudilik ile Rabbinik Yahudiliğin anlayışı arasında ciddi bir fark vardır. Nitekim Tora üzerinde yaptığı yorumları, LXX'e (Septuagint) dayanmakta ve görüşlerini de İbranice değil Grekçe ifade etmektedir.

İskenderiyeli Philo denilince akla gelen en temel unsurlardan biri de Kutsal Kitabın açıklanmasında takip ettiği alegorik yorum metodudur. Her ne kadar alegorik yorum metodunun kaynağı Grek felsefesine kadar götürülebilse de o, bunu hem derinlik hem de boyut olarak Tora'ya uygulayan en önemli yazardır. Kozmoloji ve insan anlayışı ile ilgili düşüncelerinin bir izdüşümü mahiyetinde olan madde-mana ayrımı, Kutsal Metinler söz konusu olduğunda da aşikar bir şekilde ortaya çıkar. Zira ona göre metnin, bir zarfı bir de mazrufu yani bir bedeni bir de ruhu vardır. Philo, zarfın göz ardı edilip sadece mazrufa bağlı kalınmasına karşı olmakla beraber asıl hedefin, 'mazruf' olduğunu çok açık bir şekilde ifade eder. Onun bu yaşadığı ikilem, yalnızca 'zarfa' veya 'mazrufa' bağlı kalanların duruşlarının, Yahudiliği bir sonraki dönemlere taşıyabilecek nitelikte olmadığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü onun bakış açısına göre metni sadece literal okumak, varolan problemleri çözmek bir yana başka çıkmazlar eklerken; aşırı alegorik yorumlamak da Yahudiliğin üzerinde durduğu 'omurganın' kırılmasına sebep olabilmektedir. Bu açıdan o, 'kendi koyduğu sınırlar' çerçevesinde metnin bu iki yönünü de dikkate almaya çalışmaktadır. Ancak bu sınırlar, Rabbinik Yahudilik için 'çok geniş'; Grek kültürünün içine dalmış insanlar için de 'çok dardır'. Bu yönüyle 'genişlik ve darlık' bir kenara bırakılırsa Philo, Kutsal Yazıların 'böyle' de okunabileceğini göstermesiyle aslında sonraki dönemlerde görülecek olan ateşin, 'ilk kıvılcımını' yakan en önemli kişilerden biridir. Onun Yahudilik içinde yaptığı bu uygulamanın bir de XX. Yüzyılda oldukça yaygınlaşan 'hermenötik' çalışmalara olan katkısı, kesinlikle yadsınamaz. Çünkü Philo'ya değinmeden bir hermenötik tarihi yazmak, konunun eksik kalmasına neden olacaktır.

Yahudi bir devletin hakimiyeti altında yaşamayan Philo'nun öne çıkan en önemli sorunlarından biri de Yahudi yasa veya şeriatinin nasıl anlaşılıp uygulanacağıdır. 'Seçilmişlik' gibi bir tasavvura sahip topluluğun, kendilerine 'Tanrı tarafından verildiği' iddia edilen ya-

saları yerine getirmeleri, bu düşünceyi savunan ve destekleyen bir devlet altında zor değildir. Ancak Yahudiliğin paradigmalarının hakim olmadığı ve hatta 'seçilmişlik yerine evrensel bir devlet', 'Musa yasası yerine tabiatın yasası' gibi bunun karşıtı bir söyleme sahip bir otorite altında yaşamak, hem Philo'yu hem de diğer Yahudileri, çok dikkatli düşünmeye ve davranmaya itmiştir. Zira Philo'nun *agraphos nomos* (yazılmamış yasa), *nomos physeos* (tabiatın yasası) ve *nomos empsychos* (yaşayan yasa) şeklindeki Grek kültüründe kullanılagelen tasnifi Yahudiliği uygulaması, bir dönüm noktasıdır. Artık Rabbinik Yahudiliğin, Musa öncesi yaşamış Patriarkları, 'Musa yasasına göre yaşayanlar' şeklindeki tasavvurlarının yerini; Philo'nun, 'tabiatın yazılmamış yasalarına göre yaşama' fikri alır. Böylece merkeze konulacak husus, Musanın yasaları değil; Musa öncesi yaşamış Patriarkların da takip ettiği 'tabiatın yazılmamış yasalarıdır'. Ancak Philo, 'öteki' veya Gentile de diyebileceğimiz kişilere dair böyle bir kapıyı aralamakla beraber kendi pozisyonuna uygun bir şekilde 'orta bir yol' bulmaya çalışmış ve Musa yasalarının, tabiatın da yaratıcısı olan Tanrı tarafından bir lütuf olarak gönderildiğini, insanların 'çoğunluğunun' her ne kadar daha 'alt' bir seviyede de olsa bunu takip etmekle kurtuluşa erebileceğini söyler. Zira ona göre Musa yasaları, tabiatın yazılmamış yasalarının 'en iyi' *imitasyonu*dur. İşte burası, Musa yasalarını 'paranteze' almanın eşiğidir.

Politeist bir kültür içinde monoteizmi savunan Philo'nun, tek olarak düşündüğü Tanrı ve O'nun bu dünya ile olan ilişikisi hususunda da ilgi çekici görüşleri vardır. Ona göre insanlar, eserleri aracılığıyla Tanrının var olduğunu bilebilmekle beraber O'nun '*ne*' olduğunu idrak edemezler. Bu açıdan o, hem 'negatif teoloji' diyebileceğimiz alana dair birçok referanslara sahipken hem de Kutsal Yazılardaki antropomorfist bir takım tanımlamaları alegorik yorumlayarak, 'herşeyin üstünde ve aşkın olan' bir Tanrı düşüncesini ortaya koyar. Tanrıyı 'aşkın ve mutlak mükemmel' olarak nitelendiren Philo, maddi dünya ile kendi Tanrı anlayışı arasında bir 'aracıya' ihtiyaç hisseder. İşte burası, onun Logos tasavvurunu, Yahudiliğe kazandırdığı ve onu, Tanrının güçlerinden biri olarak aktardığı yerdir. Tanrı ile dünya arasında aracı, yaratılmışların en küllisi, idealaların temsilcisi, dünyanın kendi aracılığıyla yaratıldığı Tanrı sureti, ilk oğul, ikinci Tanrı, bilgelik, doğru akıl gibi sıfatlarla tanımladığı

Logos, Yahudilik içinde bambaşka bir kanalın açılmasına öncülük eder. Zira kendisi bu tasvirleri, herhangi bir somut veya tarihsel şahısla özdeşleştirmese de bir süre sonra bunların, kilise babaları tarafından İsa için kullanılması, dikkat çekicidir.

Lafız yerine manaya önem veren; maddi dünya yerine akledilebilir dünyayı hedefleyen; Tanrıyı işitmek yerine 'Tanrıyı görmeyi' uman ve her zaman hakikati arayan bir kişilik olarak karşılaştığımız Philo, bu tutumlarıyla mistik bir yaşama dair birçok hususa sahiptir. Ancak o burada da tamamen hayattan kopuk bir inziva anlayışını değil; hayatın içinde ve sorumluluklarını yerine getiren bir tutum sergiler. Nitekim kendini 'Tanrının varlığı, hayatın anlamı, ahlak, kurtuluş' gibi konularda tefekküre vermişken; toplumsal bir sıkıntı karşısında Roma'ya milletinin temsilcisi olarak gitmesiyle, yaşama dair bakışını ortaya koyar.

I. yüzyılın ortalarına kadar Roma, Hıristiyanları, Yahudilerden ayrı bir cemaat olarak algılamamakta ve muhtemelen Hıristiyanlar da kendilerini, Yahudilerin beklediği Mesih'e sahip inananlar olarak görmektedir. Bu açıdan Hıristiyanlar için de Grek dünyası ve kültürü, politeist, birçok pagan unsura sahip ve kaçınılması gereken bir tehdit olarak algılanmaktadır. Ancak günümüze gelmiş Kutsal Metinlerinin dili, Grekçe olan; kendi inançlarını ortaya koyabilmek için Grek felsefesine sarılan; hem iç hem dış tehlikelere karşı kredolarını oluştururken Helenistik bir usluba kayan Hıristiyanları, İsa'nın Zeytin Dağı vaazından Origen ve İskenderiyeli Clement gibi kilise babalarının teolojisine getiren saik ve aracılar nedir? Günümüz Hıristiyanlığının ortaya çıkmasında, Roma gizem dinleri, Gnostisizm, Gentileye açılma gibi unsurların yanında 'Helenistik Yahudilik' denilen çizgininin duruşu, en önemli nedenlerden biridir. Böylece kendilerinden önce Helenistik kültüre karşı meydan okumaya çalışan Helenistik Yahudiliğin kazanımları, kilise babaları için çok önemlidir. Zira kilise babalarının da önünde büyük bir problem olarak duran 'Helenistik' kültür ve onunla bir yandan mücadele ederken; öte yandan kendi yoluna devam etme, Hıristiyanlık'tan daha önce 'Helenistik Yahudilik' denilen çizginin de meselesidir. Bu bağlamda onlar Philocu çizgideki yapılanmadan etkilenmekle beraber ayrıca önlerindeki örneklemi kendi yollarını çizerken kullanmaktadırlar.

Sinoptik İncillerden ayrı tutulan Yuhanna İncili ile İbranilere Mektubun, Logos anlayışı ve alegorik yorum metodu, hedef anlamında bir takım farklılıklar olsa da Helenistik Yahudiliğin en önemli temsilcisi olan Philo'nun bakış açısına çok yakındır. Aynı çağda yaşayan Pavlus ile Philo'nun, diaspora Yahudisi olmaları, Tarsus ve İskenderiye gibi Helenistik entellektüelliğin hakim olduğu yerlerde yaşamaları ve kendi dönemlerinde Yahudiliğin önünde duran problemlere veya 'tıkanmışlıklara' çözüm aramaları, bu ikisini birlikte düşünmeyi gerektirir. Pavlus da felsefi bir arka plana sahip olsa da Philo bu açıdan onun çok önündedir. Pavlus için de alegorik yorum metodu, kendi teolojisini kurarken vazgeçilmez bir unsur olsa da o, Philo kadar alegorik yorumu hem nitelik hem de nicelik olarak derinlere taşıyamamıştır. Philo, 'tabitaın yazılmamış yasaları' olarak gördüğü ve Patriarkların da takip ettiği yasayı öne çıkarıp Musa yasasını, buna göre ikinci sıraya atmasına rağmen belirtilen yasanın 'en iyi imitasyonu' olması hasebiyle yine de Musa yasası içinde kalmayı savunur. Ancak Pavlus, bu aşamanın bir adım daha ötesi olan 'Yasanın kurtuluş için gerekli olmadığı' fikrini ortaya koyabilmiştir. Böylece Gentileye açılma gerçekleşmiş ve Hıristiyanlık içinde çözülemeyen bir takım sorunlar belirmiştir. Zira Pavlus, bulunduğu sosyo-kültürel ortamda, bir süre sonra Rabbinik Yahudilik denilen çizginin, Yahudilerin meselelerini çözmekte yeterli olmadığı düşüncesinden olsa gerek yeni bir arayış içindedir. Bu arayışında en az Philo kadar Pavlus'un da samimi olduğunu ve bu uğurda Philo'nun atmadığı veya atamadığı adımı onun göze aldığını söyleyebiliriz. Ancak Philo'nun hem felsefi hem de metot olarak Pavlus'un çok önünde olduğunu; bu ikisinin arasındaki ilişkinin de 'organik' değil sosyo-kültürel konjonktürden kaynaklandığını ifade edebiliriz.

MS. II. yüzyıl ile IV. yüzyıl ve sonrası, Hıristiyanlıkta birçok dahili tartışmaların dorukta olduğu ve kilise babalarının bu çatışmalar karşısında Hıristiyanlığın sınırlarını çizmeye çalıştıkları bir zaman dilimidir. Bu dönemler aynı zamanda inancın savunulması açısından 'felsefenin', Hıristiyan teolojine dahil edilmesi açısından da önemlidir. İşte başta İskenderiye Ekolü olmak üzere birçok kilise babası, hem kredoların oluşturulmasında hem de bunların felsefi bir sistem içinde verilmesinde Philocu çizginin kazanımlarına sık sık başvururlar. Zira Gentileye açılma safhasında oldukça ilerleyen Hı-

ristiyanlar, Kutsal Kitap ile aklın çatışmadığı hususunda, Philo'nun açıklamalarını dikkatle takip etmiş ve onun argümanlarını aktardıktan sonra kendi varlıklarına dair kanallar açmışlardır. Nitekim Hacer, İsmail, Sara, İshak ve Yakup gibi figürler, Philo için 'temel eğitimden' 'bilgeliğe geçiş' için alegorik yoruma müsait anlatılar iken; aynı kişiler kilise babaları için Yahudilikten, Hıristiyanlığa geçişte merkezi rol oynar. Bahsedilen insanlar, Philo'ya göre Musa yasasına sahip olmadığı halde kurtuluşa ulaşmış olanları ifade ederken; kilise babalarına göre bunlar, Yahudi yasalarına bağlı kalmadan da kurtuluşun olabileceğine dair en önemli örneklerdir.

Her ne kadar açıkça 'teslis' gibi bir düşünceyi öne sürmeyen Philo'nun, İbrahim ve misafirleriyle ilgili yorumları, kilise babalarının teslisin, Eski Ahit'te de dolaylı bir şekilde anlatıldığına dair iddialarına dayanak sağlar. Bunun da ötesinde kilise babalarının, Kutsal Kitap'taki tarihsel olay ve kişilerin, alegorik yorumla beraber nasıl bambaşka anlamlara gelebileceğine dair metodolojilerinin arkasında Philo'yu görmemek, resmin bütününü idrak etmek açısından eksiklik olur. Bu açıdan hem Doğu hem de Batı kilise babalarının, Philo'nun eserlerini bildiğini, ondan bazen isim vererek, bazen anonim ve hatta bazen de 'kes-kopyala' tekniği diyebileceğimiz bir şekilde alıntılar yaptığını söyleyebiliriz. Bu husus, İskenderiye Ekolü çizgisinde çok bariz bir şekilde görülürken; Batı Kilisesi içinden de Ambrose gibi bir Philo takipçisinin çıkmasını peşinden getirmiştir.

Philo'nun kitaplarının günümüze ulaşmasında Hıristiyanların ve kilise babalarının önemi kesinlikle gözardı edilemez. Onun metodunun, Rabbinik Yahudilik tarafından benimsenmemesi ilgi çekicidir. Zira XVI. Yüzyıla kadar Philo'nun Yahudi olduğuna dair Yahudi çevrelerinden çok fazla ses çıkmaz. Bu, bir taraftan onun sessiz bir şekilde cezalandırılması olarak algılanabilirken; öte yandan Hıristiyan çevrenin onu benimsemesi de Yahudileri bundan geri durmaya itmiş olabilir. Zira aynı refleksi, LXX tercümesine karşı Yahudilerin baştaki benimseyici tavrı ile sonraki dönemlerde bu çeviriye karşı duruşlarında da görmek mümkündür.

Yahudi olarak doğup yaşayan ve bu sınırlar içinde kalarak hayata gözlerini kapayan İskenderiyeli Philo'nun, İsa sonrası şekillenen Hıristiyanlık üzerinde göz ardı edilemez bir etkisi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

A. H. Armstrong, **An Introduction to Ancient Philosophy**, Maryland, 1957

A. Yarbro Collins, *Aristobulus: A New Translation and Introduction*, **The Old Testament Pseudepigrapha**, (ed. James H. Charlesworth), II, New York, 1983-1985

A.A. Long, *Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions*, **SPhA**, IX, 1997

A.R.C. Leaney, **The Jewish and Christian World 200 BC to AD 200**, Cambridge, 1984

Adolf Harnack, **Outlines of the History of Dogma**, (terc.: Edwin Knox Mitchell), Boston, 1957

Albert C. Geljon, **Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Mosis**, (Rhode Island), 2002

Albert-Kees Geljon, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, **Vigiliae Christianae**, 59, 2005

Alfred M. Perry, *Is John an Alexandrian Gospel*, **Journal of Biblical Literature**, 63.2, (Haziran) 1944

Ambrose, **Cain and Abel**, (terc.: J.J. Savage), (**The Fathers of the Church** içinde), (Roy J. Deferrari (ed.), XXXXII, New York, 1961

----------, **Flight From the World**, (terc.: Michael P. McHugh), (**The Fathers of the Church** içinde), (B. M. Peebles (ed.), XXXXXXV, Washington DC, 1971

----------, **Hexameron**, (terc.: J.J. Savage), (**The Fathers of the Church** içinde), (Roy J. Deferrari (ed.), XXXXII, New York, 1961

----------, **Letters**, (terc.: M. M. Beyenka), (**The Fathers of the Church** içinde), (R. J. Deferrari (ed.), XXVI, Washington DC, 1967

----------, **On Abraham**, (terc.: Theodosia Tomkinson), California, 2000

----------, **Paradise**, (terc.: J.J. Savage), (**The Fathers of the Church** içinde), (Roy J. Deferrari (ed.), XXXXII, New York, 1961

Anna M. Silvas, **Gregory of Nyssa: The Letters**, Boston, 2007

Annette Yoshiko Reed, **Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity**, Cambridge, 2005

Annewies Van den Hoek, **Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis***, Leiden, 1988

----------, *Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship*, **SPhA**, XII, 2000

----------, *The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, **The Harvard Theological Review**, 90.1, (Ocak) 1997

Aristides, **The Apology of Aristides**, (terc.: M. Kay), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995

Aristotle, **Nicomachean Ethics**, I, 9, 1099 b, (terc. H. Rackham), (Loeb Classical Library), Harvard, 1962

----------, **Rhetoric**, I.13.1373b, (terc.: J. H. Freese), (Loeb Classical Library), Harvard, 1959

Athanasius, **Against the Arians**, (terc.: Newman), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), IV, Edinburgh, 1991

Athenagoras, **A Plea for the Christians**, (terc.: P. Pratten), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994

----------, **The Resurrection of the Dead**, (terc.: P. Pratten), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994

Augustine, **On Christian Doctrine**, (terc.: J. F. Shaw), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), II, Edinburgh, 1993

---------, **On the Trinity**, (terc.: A. W. Haddan), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), III, Edinburgh, 1993

---------, **Reply to Faustus the Manichean**, (terc.: R. Stothert), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), IV, Edinburgh, 1989

---------, **The City of God**, (terc.: Marcus Dodds), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff (ed.), (First Series), II, Edinburgh, 1993

---------, **The Literal Meaning of Genesis**, I, (terc.: J. H. Taylor), New York, 1982

---------, **Erarrationes in Psalmos**, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Enarrationes_In_Psalmos_[080-144],_MLT.pdf (CXXI/5-6), s. 1621-1624, (27.02.2008).

Barnabas, **The Epistle of Barnabas**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

Basil, **Letters**, (terc.: B. Jackson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VIII, Edinburgh, 1999

---------, **The Hexaemeron**, (terc.: B. Jackson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VIII, Edinburgh, 1999

Bernard Evslin, **The Spirit of Jewish Thought**, New York, 1969

Bernard J. Bamberger, *Philo and the Aggadah*, **Hebrew Union College Annual**, 48, 1977

Birger A. Pearson, *Christians and Jews in First-Century Alexandria*, **The Harvard Theological Review**, 79/1-3, 1984

---------, *Cracking a Conundrum: Christian Origins in Egypt*, **Studia Theologica**, 57, 2003

----------, *Philo and Gnosticism*, **ANRW**, II, 21.1, 1984

Burton L. Mack, *Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria*, **ANRW**, II, 21.1, 1984

C. H. Dodd, **Interpretation of the Fourth Gospel**, Cambridge, 1953

C. Mondesert, *Philo of Alexandria*, **The Cambridge History of Judaism**, III, (ed. W.Horbury-W.D. Davies-J. Sturdy), Cambridge, 1999

Caesar Morgan, **An Investigation of the Trinity of Plato and of Philo Judaeus**, Oregon, 2005

Carl R. Holladay, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, I, (Historians), (ed. H. W. Attridge), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), California, 1983

----------, **Fragments from Hellenistic Jewish Authors**, III, (Aristobulus), (ed. Martha Himmelfarb), Society of Biblical Literature, (Scholars Press), Georgia, 1995

Cengiz Batuk (ed.), **Pavlus'u Düşünmek**, Ankara Okulu, 2006

Charles Freeman, **Mısır, Yunan ve Roma**, (terc.: Suat Kemal Angı), Ankara, 1996

Cicero, **De Officiis**, III, 17, (W.Miller), (The Loeb Classical Library), Massachusetts, 1968

----------, **De Re Publica**, (terc.: C.W. Keyes), III, 33, (Loeb Classical Library), Massachusetts, 1959

----------, **Treatise de Finibus**, (terc.: C.D. Yonge), IV, 6; 9, London, 1875.

Clement of Rome, **The First Epistle of Clement to the Corinthians**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

Clement of Alexandria, **Exhortation to the Heathen**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994

----------, **The First Epistle of Clement to the Corinthians**, (terc.: J. Keith), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995

---------, **The Instructor**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994

---------, **The Stromata or Miscellanies**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994

Curtis D. McClane, *The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31*, **Restoration Quarterly**, 40/2, 1998

D. A. Carson, *Sovereignty and Human Responsibility in Philo: Analysis and Method*, **Novum Testamentum**, 23.2, (Nisan) 1981

David T. Runia, *"Where, Tell Me, Is The Jew...?" Basil, Philo and Isidore of Pelusium*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, *A Note on Philo and Christian Heresy*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, *Confronting the Augean Stables: Royse's Fragmenta Spuria Philonica*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, *How to Read Philo*, **Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria**, Great Britain, 1990

---------, *Philo and Origen: A Preliminary Survey*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, **Philo in Early Christian Literature A Survey**, (Compendia Rerum Iudaicarum an Novum Testamentum, III), Netherland, 1993

---------, *Philo of Alexandria in Five Letters of Isidore of Pelusium*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, *Philo, Alexandrian and Jew*, **Exegesis and Philosophy Studies on Philo of Alexandria**, Great Britain, 1990

---------, *Philonic Nomenclature*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, *Platonism, Philonism, and the Beginnings of Christian Thought*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

---------, *Was Philo A Middle Platonist?*, **SPhA**, V, 1993

----------, *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean?'*, **Philo and the Church Fathers**, Leiden, 1995

David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy,* **History of Jewish Philosophy**, (ed. D.H.Frank-O.Leaman), (Routledge), New York, 1996

----------, *Judaism and Hellenism: Hidden Tensions in Philo's Thought,* (ed. David T. Runia), **SPhA**, II, 1990

----------, *Philo and Hellenistic Jewish Encounter*, (Studies in Hellenistic Judaism), **SPhA**, 7, 1995

----------, *Philo Judaeus*, **The Encyclopedia of Religion**, (ed.: Mircea Eliade), XI, New York, 1987

----------, *Philo's Ethical Theory*, **ANRW**, II, 21.1, 1984

Diogenes Laertius, **Lives of Eminent Philosophers**, II, 79-80, (terc.: R.D. Hicks), (Loeb Classical Library), Harvard, 1959

ED., *Origen; Oshaiah Rabbah,* **Encyclopaedia Judaica**, (ed. Cecil Ruth), XII, (Keter Publishing), Israel, (t.y.)

Edgar Krentz, *The Honorary Decree for Simon the Maccabee,* **Hellenism in the Land of Israel**, (ed. J.J. Collins-G.E. Sterling.), Indiana, 2001

Edwin M. Yamauchi, **Pre-Chrisitan Gnosticism**, London, 1973

Ellen Birnbaum, *What Does Philo Mean by 'Seeing God?' Some Methodological Considerations,* **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Eugene H. Lovering), Georgia, 1995

Emil Schürer, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ**, (ed. G.Vermes-F.Millar-M.Goodman), III/2, (New English Edition), Edinburgh, 1997

Eric Osborn, **Clement of Alexandria**, Cambridge, 2005

Erwin Goodenough, *Philo of Alexandria,* **Jewish Heritage Reader**, (Ed. Lily Edelman), New York, 1965

----------, **An Introduction to Philo Judaeus**, New Haven: Yale University Pres, 1940

----------, **By Light, Light The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism**, New Haven: Yale University Pres, 1935

---------, *New Light on Hellenistic Judaism*, **Journal of Bible and Religion**, 5.1, (Ocak-Mart) 1937

---------, *Philo's Exposition of the Law and his De Vita Mosis*, **The Harvard Theological Review**, 26.2, (Nisan) 1933

---------, **The Politics of Philo Judaeus**, London, 1938

---------, **The Theology of Justin Martyr**, Jena, 1923

Erwin R. Goodenough-A.T. Kraabel, *Paul and the Hellenization of Christianity*, **Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough**, (ed. Jacob Neusner), Leiden, 1968

Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe**, (terc. Ayşe Meral), İstanbul, 2007

Eunomius, **The First Apology**, http://www.ccel.org/p/pearse/morefathers/eunomius_apology01.htm (VII. bölüm) (15.12.2008).

Eusebius, **Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)**, 8.403, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_de_10_book8.htm (15.12.2007).

---------, *Letter on the Council of Nicaea*, http://www.newadvent.org/fathers/2804.htm, 4. madde, 14 Mayıs 2009

---------, **Praeparatio Evangelica (The Preparation of the Gospel)**, 7.12, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm (13.12.2007).

---------, **Preparation for the Gospel,** XIII, 12:1-2, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_13_book13.htm (15.5.2009).

---------, **The Church History of Eusebius**, (terc.: A. C. McGiffert), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), I, Edinburgh, 1991

---------, **The History of the Church From Christ to Constantine**, (terc.: G.A. Williamson), (Augsburg Publishing House), Minnesota, 1965

F.C. Baur, **Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works His Epistles and Teachings**, (terc: A.P), I, Massachusetts, (Hendrickson), 2003

Flavius Josephus, **Against Apion**, II, 4, (**Josephus Complete Works**'un içinde), (terc.: William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960

----------, **The Antiquities of the Jews**, IV, 6, (**Josephus Complete Works**'un içinde), (terc.: William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960

----------, **The Wars of the Jews or The History of the Destruction of Jerusalem**, II, xviii, 8, (**Josephus Complete Works**'un içinde), (terc.: William Whiston), (Kregel Publications), Michagen, 1960

Francesca Calabi, **God's Acting, Man's Acting**, (Brill), Netherlands, 2008

Frank C. Porter, *The Problem of Things New and Old in the Beginnigs of Christianity*, **Journal of Biblical Literature**, 48:1/2, 1929

Frederick Clifton Grant, *St. Paul and Stoicism*, **The Biblical World**, 45.5, (Mayıs) 1915

Frederick J. Murphy, **Early Judaism**, Massachusetts, 2002

G.H.C. Macgregor-A.C. Purdy, **Jew and Greek: Tutors unto Christ**, Edinburgh, 1959

Geodge F. Moore, **Judaism in the First Centuries of the Christian Era the Age of the Tannaim**, I, Harvard, 1927

Gregory E. Sterling, *'Thus Are Israel': Jewish Self-Definition in Alexandria*, **SPhA**, VII, 1995

----------, *Judaism Between Jerusalem and Alexandria*, **Hellenism in the Land of Israel**, (ed. J.J. Collins-G.E. Sterling.), Indiana, 2001

----------, *Philo Has Not Been Used Half Enough: The Significance of Philo of Alexandria for the Study of the New Testament*, **Perspectives in Religious Studies**, 30.3, (Fall) 2003

----------, *Recherche or Representative? What is the Relationship Between Philo's Treatises and Greek-Speaking Judaism?*, **SPhA**, XI, 1999

----------, *Recluse or Representative? Philo and Greek-Speaking Judaism Beyond Alexandria*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Eugene H. Lovering), Georgia, 1995

Gregory of Nazianzen, **The Second Theological Oration (Oration XXVIII)**, (terc. C.G.Browne-J.E.Swallow), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series),VII, Edinburgh, 1989

----------, **Concerning Himself and the Bishops**, (terc.: D.M. Meehan), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXV, Washington DC., 1987

Gregory of Nyssa, **Against Eunomius**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994

----------, **On the Infants' Early Deaths**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994

----------, **On the Making of Man**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994

----------, **On Virginity**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994

----------, **The Great Catechism**, (terc.: W. Moore-H.A. Wilson), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde) (P. Schaff-Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), V, Edinburgh, 1994

----------, **The Life of Moses**, (terc.: A.J. Malherbe-E. Ferguson), New York, 1978

H. I. Bell, *Anti-Semitism in Alexandria*, **The Journal of Roman Studies**, 31, 1941

H. M. Scott, *The Times of Christ*, **The Biblical World**, 6.6, (Aralık) 1895

Hanry A. Wolfson, **Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam**, I-II, Cambridge, 1948

---------, *Clement of Alexandria on the Generation of the Logos*, **Church History**, 20.2, (Haziran), 1951

---------, *Philo on Jewish Citizenship in Alexandria*, **Journal of Biblical Literature**, 63.2, (Haziran) 1944

---------, **The Philosophy of the Church Fathers**, I, Cambridge, 1956

Hans Jonas, **The Gnostic Religion**, Beacon Pres, 1958

Hans Lewy, **Three Jewish Philosophers**, New York, 1981

Harald Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989

Harold R. Willoughby, **Pagan Regeneration A Study Of Mystery Initiatuons In The Graeco-Roman World**, The University of Chicago Pres, Chicago, 1929

Harry M. Orlinsky, *The Septuagint and its Hebrew Text*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989

Henry Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, **The Cambridge History of Later Grek and Early Medieval Philosophy**, (ed. A.H.Amrstrong), London, 1967

---------, *St. Paul and Philo of Alexandria*, **Bulletin of the John Rylands Library**, XLVIII, Manchester, 1965-66

---------, *The Beginning of Christian Philosophy: Justin the Gnostics*, **The Cambridge History of Later Grek and Early Medieval Philosophy**, (ed. A.H.Amrstrong), London, 1967

---------, **The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics**, Cambridge, 1959

Hense Leonard, **Helen-Latin Eski Çağ Bilgisi**, (terc.: Suad Y. Baydur), İstanbul, 1948

Hindy Najman, *The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law*, **SPhA**, XI, 1999

---------, *The Writings and Reception of Philo of Alexandria*, **Christianity in Jewish Terms**, (T.F.Kensky-D.Novak, P.Ochs (ed.), Colorado, 2000

Homeros, **Odysseia**, (terc.: Azra Erhat-A. Kadir), Istanbul, 1970

Ignatius, **Epistle of Ignatius to Polycarp**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

----------, **Epistle of Ignatius to the Ephesians**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

Irenaeus, **Against Heresies**, (terc.: A.C. Coxe), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

İsmail Taşpınar, **Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı**, İstanbul, 2003.

J. Edgar Bruns, *Philo Christianus: The Debris of a Legend*, **The Harvard Theological Review**, 66.1, (Ocak) 1973

J. Edward Ellis, *Philo's View of Homosexual Activity*, **Perspectives in Religious Studies**, 30.03, (Sonbahar) 2003

J. Harold Ellens, *Philo Judaeus and the Ancient Library of Alexandria*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Kent Harold Richards), Georgia, 1987

J. M. G. Barclay, **Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)**, Edinburgh, 1996

J.C.M. Van Winden, *The World of Ideas in Philo of Alexandria: An Interpretation of De Opificio Mundi 24-25*, **Vigiliae Christianae**, 37.3, (Eylül) 1983

J.H.A. Hart, *Philo of Alexandria*, **The Jewish Quarterly Review**, 17.1, (Ekim) 1904

J.S. Riggs, *Alexandria and the New Testament*, **The American Journal of Theology**, 1.4, (Ekim) 1897

Jacob Neusner (ed.), **Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis A New American Translation**, I, Georgia, 1985

James Carleton Paget, *Clement of Alexandria and the Jews*, **Scottish Journal of Theology**, 51, 1998

James Drummond, **Philo Judaeus: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion**, I, London, 1888

James H. Charlesworth, *Eski Ahit'in Apokrif Kitapları*, (terc.: Muhammet Tarakcı), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XII/2, Bursa, 2003

James R. Van Cleave, **Plato and Jesus**, The Claremont School of Theology (Yayımlanmamış Doktora Tezi), California, 2003

James Scott, *Analysis of Rabbinical Judaism*, **The Old Testament Student**, 4.8, 1885

Jan N. Seventer, **Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?**, Leiden, 1968

Jean Brun, **Stoa Felsefesi**, (terc: Medar Atıcı), İstanbul, 1997

Jean Laporte, *The High Priest in Philo of Alexandria*, **SPhA**, III, Georgia, 1991

Jerome, **Against Jovinianus**, (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VI, Massachusetts, 1994

----------, **Letter LXX**, (terc.: W.H. Fremantle), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VI, Edinburgh, 1989

----------, **Letter XXII**, (terc.: W.H. Fremantle), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), VI, Edinburgh, 1989

----------, **Lives of Illustrious Men**, (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series), III, Edinburgh, 1989

Joan Wucher King, **Historical Dictionary of Egypt**, New Jersey, 1984

John David Dawson, **Ancient Alexandrian Interpretation of Scripture**, (Doktora Tezi, Yale University), Yale, 1988

John Dillon, **The Middle Platonists**, New York, 1996

John R. Bartlett, **Jews in the Hellenistic World**, Cambridge, 1985

John W. Martens, **The Superfluity of the Law in Philo and Paul: A Study in the History of Religions**, (McMaster University, Basılmamış Doktora Tezi), Kanada, 1991

Joseph A. Mazzeo, *Allegorical Interpretation and History,* **Comparative Literatuere,** 30.1, 1978

Joseph Campbell, **The Masks of God Occidental Mythology**, London, 1974

Julius Guttmann, **Philosophies of Judaism**, New York, 1964

Justin Martyr, **Dialogue of Trypho, a Jew**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

---------, **The First Apology**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

---------, **The Second Apology**, (terc.: Roberts-Donaldson), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), I, Edinburgh, 1996

Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, (terc.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin), İstanbul, 2004

Katherine G. Evans, *Alexander the Alabarch: Roman and Jew*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Eugene H. Lovering), Georgia, 1995

Kenneth Sylvan Guthrie, **The Message of Philo Judaeus**, London, 1909

Klyne Snodgress, *Spheres of Influence: A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law*, **Journal for the Study of the New Testament**, 32, 1988

Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, Kitabı Mukaddes Yayınevi, İstanbul, 2003.

Kürşad Demirci, *Hıristiyan Misyonu Nasıl Başladı? İsa Apokaliptik Bir Peygamber mi?*, **Türk Dünyası Araştırmaları**, 164, (Ekim), 2006

Lee I. Levine, **Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?**, (Hendrickson Publishers), Massachusetts, 1999

Lee Irons, **The Use of "Hellenistic Judaism" in Pauline Studies**, (Fuller Theological Seminary Seminer Notu), 2006

Leopold Cohn, *The Latest Researches on Philo of Alexandria*, **The Jewish Quarterly Review**, 5.1, (Ekim) 1892

Lester L. Grabbe, **Etymology in Early Jewish Interpretation The Hebrew Names in Philo**, Georgia, 1988

---------, *Philo and Aggada: A Response to B. J. Bamberger*, **SPhA**, 1991

Letter of Aristeas, http://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/aristeas.htm

Lloyd P. Gerson, *What is Platonism?*, **Journal of History of Philosophy**, 43.3 (Temmuz), 2005

Louis Finkelstein, *Is Philo Mentioned in Rabbinic Literature*, **Journal of Biblical Literature**, 53.2, 1934

M.Christine Halpern Zylberstein, *The Archeology of Hellenistic Palestine*, **The Cambridge History of Judaism**, II, (ed. -W.D. Davies-L. Finkelstein), Cambridge, 1989

M.E. Bosch, **Helenizm Tarihinin Anahatları**, (terc.: Sabahat Altan), İstanbul, 1943

Markus Bockmuehl, *Natural Law in the Second Temple Judaism*, **Vetus Testamentum**, 45.1, 1995

Martin Hengel, *Early Christianity as a Jewish-Messianic Universalistic Movement*, **Conflicts and Challenges in Early Christianity**, (ed. Donald A. Hagner), Pennsylvania, 1999

---------, **Jews, Greek and Barbarians**, (terc.: J. Bowden), Philadelphia, 1980

---------, *Judaism and Hellenism Revisited*, **Hellenism in the Land of Israel**, (ed. J.J. Collins-G.E. Sterling.), Indiana, 2001

---------, **Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period**, I, (terc.: John Bowden), Minneapolis, 1974

---------, **The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ**, (terc.: J. Bowden), Philadelphia, 1989

---------, *The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean Period*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989

---------, *The Political and Social History of Palestine From Alexander to Antiochus III, (333-187 BCE),* **The Cambridge History of Judaism**, II, (ed. -W.D. Davies-L. Finkelstein), Cambridge, 1989

Mary E. Andrews, *Paul, Philo and Intellectuals,* **Journal of Biblical Literature**, 53.2, (Temmuz) 1934

Mathias Delcor, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Hellenistic Period,* **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989

Matt A. Jackson Mccabe, **Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, The Law of Moses, and the Law of Freedom**, I, (Doktora Tezi), University of Chicago, 1998

Matthew B. Schwartz, *Greek and Jew: Philo and the Alexandrian Riots of 38-41 CE,* **Judaism**, 49.2, (İlkbahar) 2000

Michael A. Signer, *Searching the Scriptures: Jews, Christians, and the Book,* **Christianity in Jewish Terms**, (T.F.Kensky-D.Novak, P.Ochs.., ed.), Colorado, 2000

Michael Graves'in **Jerome's Hebrew Philology**, Boston, 2007

Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, (terc.: Sema Rifat), İstanbul, 1993

Montgomery J. Shroyer, *Alexandrian Jewish Literalists,* **Journal of Biblical Literature**, 55.4, (Aralık) 1936

Morton Smith, *The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism,* **Bulletin of the John Rylands Library**, XL, 1958

Nestle-Aland, **Greek-English New Testament** , 9. edisyon, Germany, 2001

Nikolaus Walter, *Jewish-Greek Literature of the Greek Period,* **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989

Norman Bentwich, *From Philo to Plotinus,* **The Jewish Quarterly Review**, 4.1, (Temmuz) 1913

Origen, **A Letter from Origen to Gregory**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Edinburgh, 1994

---------, **Against Celsus**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Massachusetts, 1994

----------, **Commentariorum in Genesim**, (**Patrologia Graecae Tomus** içinde), XII, 1862

----------, **Commentary on John**, (terc.: J. Patrick), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995

----------, **Commentary on Matthew**, (terc.: J. Patrick), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Allan Menzies (ed.), X, Edinburgh, 1995

----------, **Commentary on Matthew**, 15.3, http://www.well.com/user/aquarius/origen-matthew.htm (27.11.2007).

----------, **Commentary on the Gospel According to John Books 1-10**, (terc.: R. E. Heine), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXX, Washington DC., 1989

----------, **Commentary on the Gospel According to John Books 13-32**, (terc.: R. E. Heine), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXX, Washington DC., 1993

----------, **De Principiis**, (terc.: F. Crombie), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), IV, Edinburgh, 1994

----------, **Homilies on Joshua**, (terc.: B. J. Bruce), (**The Fathers of the Church** içinde), CV, Washington DC., 2002

----------, **Homilies on Genesis and Exodus**, (terc.: R. E. Heine), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXI, Washington DC, 1981

----------, **Homilies on Jeremiah, Homily on 1 Kings 28**, (terc.: J.C. Smith), (**The Fathers of the Church** içinde), XCVII, Washington DC., 1998

----------, **Homilies on Leviticus**, (terc.: G.W. Barkley), (**The Fathers of the Church** içinde), LXXXIII, Washington DC., 1990

----------, **The Songs of Songs Commentary and Homilies**, (terc.: R.P.Lawson), (**Ancient Christian Writers** içinde), XXVI, (The Newman Press), Maryland, 1957

Otto Morkholm, *Antiochus IV*, **The Cambridge History of Judaism**, II, Cambridge, 1989

Peder Borgen, **Early Christianity and Hellenistic Judaism**, Scotland, 1998

----------, *Moses, Jesus, and the Roman Emperor Observations in Philo's Writings and the Revelation of John*, **Novum Testamentum**, 38.2, (Nisan) 1996

----------, *Philo of Alexandria: A critical and Synthetical Survey of Research Since World War II*, **ANRW**, II, 21.1, 1984

----------, **Philo of Alexandria: An Exegete for His Time**, Atlanta, 1997

Philip Sellew, *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation*, **The Harvard Theological Review**, (Ocak) 1989

Philo, **About the Contemplative Life**, (ed.) F.C. Conybeare, Oxford, 1895

Pier Franco Beatrice, *The Word Homoousious from Hellenism to Christianity*, **Church History**, 71.2, (Haziran), 2002

Pierre Courcelle, **Late Latin Writers and Their Greek Sources**, (terc.: H. E. Wedeck), Massachusetts, 1969

Pieter W. Van Der Horst, *'Thou Shalt Not Revile The Gods'*, **SPhA**, V, 1993

----------, **Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context**, Tübingen, 2006

Plato, **Laws**, X, 890, (terc. R.G. Bur), (Loeb Classical Library), Harvard, 1961

----------, **Philebus**, 15, (terc.: H.N.Fowler), Loeb Classical Library, Harvard, 1962

----------, **Plato's Republic**, 509-510, (terc.: G.M.A. Grube), Indiana, 1974

----------, **The Republic**, II, 378-382, (terc.: P. Shorey), (Loeb Classical Library), Harvard, 1963

----------, **Theaetetus**, 176ab, (terc.: H. N. Fowler), Loeb Classical Library, Harvard, 1961

----------, **Timaeus**, 41, (terc.: R.G.Bury), (Loeb Classical Library) Harvard, 1989

Plotinus, **The Six Enneads**, V.3.17, (terc.: S. MacKenna ve B.S. Page), Chicago, 1952

R. M. Wilson, **The Gnostic Problem: A Study of the Relations Between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy**, London, 1958

Ragnar Holte, *Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies*, **Studia Theologica**, XII, Lund, 1958

Ralph Marcus, *A 16th Century Hebrew Critique of Philo*, **Hebrew Union College Annual**, 21.01, 1948

Ray Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, **ANRW**, II, 21.1, 1984

Richard A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, **The Harvard Theological Review**, 71.1/2, (Ocak-Nisan), 1978

Richard D. Hecht, *Scripture and Commentary in Philo*, **Seminar Papers Society of Biblical Literature**, (ed. Kent Harold Richards), California, 1981

Robert M. Grant, *Diatery Laws Among Pythagoreans, Jews, and Christians*, **The Harward Theological Review**, 73.1-2, (Ocak-Nisan) 1980

----------, *Early Alexandrian Christianity*, **Church History**, 40.2, (Haziran) 1971

Ronald Williamson, **Jews in the Hellenistic World: Philo**, Cambridge, 1989

Rowan A. Greer (terc.), **Origen: An Exortation to Martyrdom, Prayer, and Selected Works**, New York, 1979

Rudolf Bultmann, **Existence and Faith**, (terc. Schubert M. Odgen), London, 1960

----------, **Primitive Christianity in Its Contemporary Setting**, (terc.: R. H. Fuller), London, 1956

----------, **Theology of the New Testament**, I, (terc.: Kendrick Grobel), London, 1952

S. Wallace Taylor, **A Study of the Major Factors Determinate fo a Meaningful Life in the Writings of Philo and in the Epistle to Hebrews**, (Basılmamış Doktora Tezi), Emory University, 1965

Salo Wittmayer Baron, **A Social and Religious History of the Jews**, I, (Second Edition), New York, 1958

Samuel Sandmel, *Parallelomania*, **Journal of Biblical Literature**, 81.1, (Mart) 1962

---------, *Philo Judaeus: An Introduction to the Man, His Writings, and His Significance*, **ANRW**, II, 21.1, 1984

---------, **Philo of Alexandria an Introduction**, Oxford University Press, Oxford, 1979

---------, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature I*, **Hebrew Union College Annual**, 25, 1954

---------, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature II*, **Hebrew Union College Annual**, 26, 1955

Septuagint (LXX), Tekvin, 31:13, http://www.ccel.org/bible/brenton/Genesis/31.html (13.11.2007)

Sozomen, **The Ecclesiastical History of Sozomen**, (terc.: C. D. Hartranft), (**The Nicene and Post-Nicene Fathers** içinde), (Philip Schaff-Henry Wace (ed.), (Second Series) II, Edinburgh, 1989

Strabo, **Geography**, 14.5.13, http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0198&layout=&loc=14.5.13 (21.12.2006).

Şemseddin Günaltay, **Yakın Şark III Suriye ve Filistin,** (TTK), Ankara, 1947

---------, **Yakın Şark IV Perslerden Romalılara Kadar,** (TTK), Ankara, 1951

Şinas Gündüz, *Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar*, **Dini Araştırmalar**, II, 6, (Ocak-Nisan) 2000

---------, **İslam ve Gnostisizm: Tasavvuf Geleneğinde Gnostik Temalar**, (Milel Nihal Derneği Dinler Tarihi Seminerleri), (14 Mart 2008).

---------, **Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı**, Ankara, 2001

T.H. Tobin, *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, **Catholic Biblical Quarterly**, 52, 1990

Tacitus, *Annals*, II.85. http://www.chieftainsys.freeserve.co.uk/tacitus_annals02.htm (20.03.2008).

Terence L. Donaldson, *Zealot and Convert: The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis*, **Catholic Biblical Quarterly**, 51, 1989

Tertullian, **Against Praxeas**, (terc.: Holmes), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), III, Edinburgh, 1993

----------, **An Answer to the Jews**, (terc.: S. Thelwall), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), III, Massachusetts, 1994

Theodore Stylianopoulos, **Justin Martyr and the Mosaic Law**, Montana, 1975.

Theophilus, **Theophilus to Autolycus**, (terc.: M. Dods), (**The Ante-Nicene Fathers** içinde), (Alexander Roberts-James Donaldson (ed.), II, Edinburgh, 1994

Ugo Bianchi (ed.), **The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina (13-18 April 1966)**, Leiden, 1970

Victor Tcherikover, **Hellenistic Civilization and the Jews**, (terc.: S. Applebaum), Philadelphia, 1961

W. O. E. Oesterley, **The Jews and Judaism During the Greek Period: The Background of Christianity**, London, 1941

W. Richardson, *The Philonic Patriarchs as Nomos Empsychos*, **Studia Patristica**, I, (ed. K.Aland-F.L.Crosso), Berlin, 1957

W.K.C. Guthrie, **The Sophists**, Cambridge, 1995.

W.T. Jones, **Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi**, I, (terc.: Hakkı Hünler), (Paradigma yay.), İstanbul, 2006

W.Tarn-G.T. Griffith, **Hellenistic Civilisation**, London, 1974

Walter F. Adaney, *The Relation of New Testament Theology to Jewish Alexandrian Thought*, **The Biblical World**, 26.1, (Haziran) 1905

Wendy E. Helleman, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, **SPhA**, II, 1990

William F. Ambright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John*, **The Background of the New Testament and its Eschatology**, (ed. W.D.Davies-D.Daube), Cambridge, 1956

Willis A. Shotwell, **The Biblical Exegesis of Justin Martyr**, London, 1965

DİZİN

C

D

E

F

G

H

I-İ

M

N

O

Günümüz Hıristiyanlığı bir bakıma farklı dönemlerin ve meselelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık üzerine yapılan çalışmalarda bu dinin köklerindeki farklılıklar ve anlayışlar tam olarak ortaya konulmazsa bu dinin süreklilik arz eden kanonik-heretik çatışması tam olarak anlaşılamaz. Bu hususta Konsiller tarihini incelemek, hangi dönemlerde ne tür problemlerin konuşulup nasıl çözüme ulaşıldığı konusunda net bilgiler verecektir.

Hıristiyanlığın gelişiminde köklü anlayışlardan birisi de Helenizmdir. Hristiyanlık-Helenizm ilişkisinde en geniş literatüre sahip olan İskenderiyeli Philo ise bu konuda bir köşe taşı durumundadır.





KİTABEVİ